Biogr. 1243 fa (1

6. 7.

JOHANN VON WICLIF

UND DIE

VORGESCHICHTE DER REFORMATION.

VON

GOTTHARD LECHLER,
DER THEOLOGIE DOCTOR UND ORDENTLICHEM PROFESSOR,
SUPERINTENDENTEN IN LEIPZIG.

ERSTER BAND.

Lechler
Joh. v. Wiclif
1

LEIPZIG,
VERLAG VON FRIEDRICH FLEISCHER.
1873.

LONDON, WILLIAMS & NORGATE.

58 G
34 F.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Das Uebersetzungsrecht behalten sich Verfasser und Verleger vor.

Bayerische Staatsbibliothek München

DER

HOCHWÜRDIGEN THEOLOGISCHEN FACULTÄT

DER

GEORGIA AUGUSTA

IN GÖTTINGEN

WIDMET DIESES BUCH

ALS ZEICHEN DAUERNDEN DANKES FÜR DIE IHM
AM 6. FEBRUAR 1858 VERLIEHENE THEOLOGISCHE
DOCTORWÜRDE

DER VERFASSER.

Vorrede.

Es wäre nicht zu verwundern, wenn das Unternehmen eines Deutschen, Wiclif's Leben und Lehre auf's neue zu erforschen und als Mittelpunkt der gesammten Vorgeschichte der Reformation darzustellen, auf mehr als einer Seite Bedenken gegen seine Berechtigung erwecken würde. In einer Zeit, wo das Nationalgefühl allenthalben mehr als je angeregt ist, liegt es nahe, dass auch der Blick in vergangene Zeiten und die Erinnerung an frühere Geschlechter eine nationale und patriotische Wendung nimmt. Somit würde allerdings ein Engländer ein näheres Recht und eine dringendere Pflicht haben, einem grossen Sohn des eigenen Vaterlandes ein literarisches Denkmal zu setzen, als irgend ein Deutscher oder sonst ein Ausländer. Ferner, wenn ein historisches Werk, um die Wissenschaft zu fördern, zwar nicht ausschliesslich aber doch wesentlich mit darauf Bedacht nehmen muss, neue, bisher verborgene oder minder zugängliche Quellen zu erschliessen, so scheint es in der Natur der Sache zu liegen, dass eine Leistung dieser Art nur dem Eingeborenen, nicht aber dem Fremden möglich sein dürfte. Und in der That sind es bisher nur Engländer gewesen, deren Forschungen über Wiclif sich als bahnbrechend und maassgebend erwiesen haben. Im vorigen Jahrhundert hat ein anglikanischer Pfarrer, Johann Lewis, die erste selbständige Biographie Wiclif's geschrieben, deren heute noch bedeutendes Verdienst haupt-

sächlich auf der Seite der Sammlung und Veröffentlichung von Materialien liegt. In unserem Jahrhundert aber ist es der gelehrte Dr. Robert Vaughan gewesen, der die geschichtliche Kenntniss Wiclif's dermaassen gefördert hat, dass seine Werke ziemlich allenthalben als Auktorität anerkannt und als Fundgrube ausgebeutet wurden. Die Geschichtsforschung so gut als die theologische Wissenschaft der verschiedenen europäischen Völker sah sich an die Leistung des Engländers gewiesen. Auch die neueren verdienstlichen Forschungen im Gebiete der Wiclif-Literatur, die Arbeiten eines Todd, Shirley, Arnold und anderer, gehören sämmtlich der englischen Nation an. Jedermann musste das natürlich finden. Nicht einmal die stammverwandten Schotten und Amerikaner haben sich bis jetzt in irgend einem nennenswerthen Maasse an den Forschungen über Wiclif produktiv betheiligt. Um so auffallender, ja anmaasslicher kann es erscheinen, wenn zu den Forschern auf diesem Felde ein Deutscher sich gesellt, gleichsam ein »Saul unter den Propheten«!

Und dennoch unternimmt der Verfasser dieses Wagniss; er hofft Verzeihung für sein Unterfangen zu finden, ja er glaubt sogar ein gewisses Recht in dem weiten internationalen Gebiete der Wissenschaft in Anspruch nehmen zu können. Denn es ist ein blosses Vorurtheil, wenn man von der Annahme ausgeht, neue Quellen für die Geschichte Wiclif's könnten selbstverständlich nur in Grossbritannien und Irland eröffnet werden. Auch auf dem Continent und insbesondere auf deutschem Boden strömen reichhaltige Quellen, aus denen bis jetzt noch viel zu wenig geschöpft worden ist. An diese heranzutreten und aus ihrer Fülle etwas darzubieten, was zur Ergänzung, Bereicherung, wohl auch Berichtigung der bisher kursirenden Erkenntniss dienen kann, dazu glaubt der Verfasser nicht blos ein Recht zu besitzen, sondern er fühlt sogar eine gewisse Verpflichtung dazu.

Als der Strom wiclifitischen Geistes gegen die Neige des XIV. und im Anfang des XV. Jahrhunderts sich über Böhmen und Mähren ergoss, hat er gleichsam einen kostbaren befruchtenden Schlamm in einer beträchtlichen Anzahl Handschriften

von grösseren und kleineren Werken Wiclif's daselbst abgesetzt. Einige Jahrzehnte lang waren tschechische Hände emsig bemüht, Bücher des »evangelischen Doctors« abzuschreiben und zu vervielfältigen. Heute noch gibt es nicht nur in Prag sondern auch in Wien und Paris, ja selbst in Stockholm, literarische Schätze dieser Art, welche noch wenig verwerthet worden sind. Namentlich besitzt die Kaiserliche und Königliche Hof- und Staatsbibliothek zu Wien, in Folge der Sekularisirung böhmischer Klöster unter Joseph II., ungefähr 40 Bände, welche entweder ausschliesslich oder überwiegend Handschriften von ungedruckten lateinischen Werken Wiclif's enthalten, Sachen, von denen mitunter nicht eine einzige Abschrift in England gegenwärtig zu finden ist. Von diesen werthvollen Handschriften sind mir, durch die hochgeneigte Vermittelung der Königlich Sächsischen Staatsministerien des Kultus und öffentlichen Unterrichts so wie der auswärtigen Angelegenheiten, von Seiten der Kaiserlichen und Königlichen Östreichischen Regierung mit der vollkommensten Liberalität alle diejenigen Bände, deren ich bedurfte, nach und nach zugesandt und eine hinreichende Zeit lang zur freiesten Benutzung überlassen worden. Es sei mir gestattet, meiner ehrfurchtsvollsten und aufrichtigsten Dankbarkeit gegen beide hohe Regierungen, für die huldvollste Förderung wissenschaftlicher Zwecke, an diesem Orte öffentlichen Ausdruck zu geben!

Aber auch abgesehen von diesen ungedruckten Schriften Wiclif's, bin ich in der Lage gewesen, die neuerdings erstmals veröffentlichten »ausgewählten Werke« desselben, welche bis jetzt, wenn ich nicht irre, für die Biographie des Mannes noch nicht verwerthet worden sind, zu diesem Zwecke zu verwenden. Diese neue Publikation, deren erste Anregung das Verdienst des verewigten Professors Shirley ist, während die Ausführung auf Kosten der »Clarendon-Presse,« welche 1850 die Wiclif'schen Bibelübersetzungen veröffentlicht hat, durch Thomas Arnold in Oxford in vortrefflicher Weise vollbracht ist, umfasst eine vollständige Sammlung der englischen Predigten Wiclif's und eine Auswahl seiner englischen Traktate, Volksschriften und Flugblätter.

Und es stellt sich heraus, dass die beiden Gattungen von Quellenschriften, welche ich zur Beleuchtung der Persönlichkeit und geschichtlichen Stellung Wiclif's benutzen konnte, in erwünschtester Weise sich gegenseitig ergänzen. Denn die englischen Predigten und Traktate stammen fast durchweg aus den vier letzten Lebensjahren Wiclif's (1381—1384), und dienen dazu, seine Ueberzeugungen und Bestrebungen während dieses Zeitraumes, den man schon bisher am besten kannte, noch urkundlicher, klarer und vollständiger erkennen zu lassen. Hingegen die lateinischen Werke, so weit sie nur handschriftlich vorliegen, gehören grossentheils früheren Jahren an, ja einzelne unter denselben gehen mindestens bis in das Jahr 1370 zurück, und haben um deswillen einen ganz besonderen Werth, weil sie uns die Gesinnungen und Arbeiten Wiclif's während eines früheren Stadiums vorführen, und, was das wichtigste ist, einen Blick in seine allmähliche Entwickelung, in seinen inneren Fortschritt eröffnen.

Wenn ich mich jedoch nicht damit begnügt habe, eine blosse Monographie über Wiclif zu schreiben, sondern den Gesichtskreis erweitert und es gewagt habe, die Vorgeschichte der Reformation zugleich mit zu behandeln, so waren es theils sachliche, theils persönliche Gründe, welche mich dazu bewogen.

Einmal bringt es überhaupt die Aufgabe des Geschichtschreibers mit sich, dass jede bedeutende Persönlichkeit nothwendig im Zusammenhang mit ihrer zeitgenössischen Umgebung, mit ihrem geschichtlichen Hintergrund und Vordergrund dargestellt werden muss. Wenn es sich vollends um einen Mann handelt, von welchem Bewegungen ausgegangen sind, die nicht blos in seinem Vaterlande sondern fast durch ganz Europa über ein Jahrhundert lang gefühlt wurden, so ist, schon um seiner persönlichen Bedeutung gerecht zu werden, der Gesichtspunkt höher zu nehmen, und die geschichtliche Forschung umfassender anzulegen. Und dies ist gerade bei Wiclif in hohem Maasse der Fall.

Die Universitätsbibliothek zu Prag besitzt ein prachtvolles hussitisches Cantionale vom Jahr 1572, auf ausgesuchtem Pergamente grössten Formates schön geschrieben, und mit trefflich ausgeführten Miniaturgemälden zu den tschechischen Kirchenliedern geschmückt. Am Rande desjenigen Blattes nun, worauf ein Kirchenlied zum Gedächtnisstage des Magister Johann Hus beginnt, sind drei Medaillons über einander angebracht. Das erste Bildchen stellt Wiclif dar, wie er Feuer schlägt, das nächste darunter den Magister Hus, wie er die Kohle anzündet, das dritte endlich den Dr. Luther mit der helle leuchtenden Fackel. Diese Trilogie von Miniaturen deutet die Mission der drei Männer nach ihrem Zusammenhang und der Abhängigkeit je des späteren von dem früheren symbolisch an.

Ein ähnlicher Gedanke liegt dem gegenwärtigen Buche zu Grunde. Johann von Wiclif ist nach meiner Ueberzeugung der grösste unter den Vorläufern der Reformation des XVI. Jahrhunderts. Er war der erste, der für den Gedanken und die Aufgabe einer Reform der Kirche, wenn auch noch nicht klar gedacht und nicht tief genug gefasst, mit allen Mitteln eines überlegenen Geistes und mit aller Kraft eines entschlossenen Willens, mit seiner ganzen vollen Persönlichkeit eingetreten ist. Und dadurch hat er der öffentlichen Meinung einen Anstoss gegeben, welcher zunächst in seiner eigenen Heimath bis zum Anfang der englischen Reformation zu verspüren war. Aber auch auf dem Continent lassen sich die Wellenschläge der von Wiclif ausgegangenen Strömung verfolgen, zumal bei Hus und der grossen hussitischen Bewegung, in welche die abendländische Gesammtkirche mit den beiden ökumenischen Concilien von Constanz und Basel maassgebend mit eingegriffen hat. Um so mehr schien die geschichtliche Bedeutung Wiclif's es zu erfordern, dass sowohl die ihm vorangegangenen Bestrebungen als die Nachwirkungen seiner Gedanken und Arbeiten genauer in's Auge gefasst würden.

Dazu gesellten sich aber, um dies aufrichtig zu gestehen, auch persönliche Beweggründe. Der Verfasser ist diesem ganzen

geschichtlichen Gebiete ursprünglich von der Seite näher getreten, auf welcher die Nachwirkungen Wiclif's liegen. Zunächst hatte mich das Aufsuchen der frühesten Vorspiele des englischen Deismus zu der merkwürdigen Gestalt eines rationalistisch gesinnten Polemikers gegen die wiclifitischen »Bibelmänner« um die Mitte des XV. Jahrhunderts, des Bischofs Pecock hingeführt. In Folge dessen studirte ich im Sommer 1840 auf der Universitätsbibliothek zu Cambridge die interessante englische Streitschrift desselben, betitelt *Repressor*, welche 20 Jahre später in England herausgegeben worden ist. So wurde ich auf die Geschichte der Lollarden geführt, und von da aus sah ich mich natürlich zu Wiclif selbst gewiesen. Aus diesen Studien entstand die Abhandlung: »Wiclif und die Lollarden«, welche in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie 1853 und 1854 abgedruckt ist. Nun erst beschäftigte ich mich noch angelegentlicher mit Wiclif, zumal als ich die Wiener Handschriften seiner lateinischen Werke kennen lernte und zu benutzen so glücklich war. Je heller aber die Gestalt des Mannes vor meine Seele trat, desto klarer wurde mir seine bahnbrechende Bedeutung in der Gesammtgeschichte der Kirche Christi, insbesondere seine hervorragende Stellung unter den sogenannten Vorläufern der Reformation. Und es konnte nicht ausbleiben, dass ich das Bedürfniss empfand, auch die Zeit vor Wiclif's Auftreten mit besonderem Hinblick auf ihn selbst und auf die Reformation genauer zu durchforschen. Somit ist das gegenwärtige Buch, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, auf regressivem und analytischem Wege allmählich entstanden.

Fast möchte ich sagen, es sei das Werk eines Lebens, das ich hiemit den Meistern und Jüngern der theologischen und historischen Wissenschaft darbiete. Das soll jedoch nicht in dem Sinne gesagt sein, als wollte ich mich dessen rühmen; sondern es ist lediglich gesagt mit dem Aufathmen eines Mannes, der einen Stein von seinem Herzen weggewälzt fühlt. Je lieber mir die Arbeit selbst und ihr Gegenstand mit der Zeit geworden war, desto drückender und schmerzlicher empfand ich jede Verzöge-

rung und Unterbrechung, und diese waren, durch höhere amtliche Pflichten in einer vielbeschäftigten Stellung herbeigeführt, zahlreich und bedeutend. Andererseits aber war doch auch das Gefühl einer gewissen Verpflichtung zu dieser Arbeit von Jahr zu Jahr gewachsen. Ich empfand eine Verpflichtung schon mir selbst gegenüber, noch mehr angesichts vieler Freunde, welche meinen Wiclif-Studien ihre freundliche Theilnahme zuwandten, am meisten aber dem ehrwürdigen Manne, dem »evangelischen Doctor« gegenüber, dessen Charakterbild in den Augen der Gegenwart nicht nur aufzufrischen, sondern auch mehrfach zu berichtigen ich hoffen durfte. Und je näher ich dem Alter rückte, desto mehr wurde mir bange, ob nicht plötzlich die Nacht einbrechen könnte, »da niemand wirken kann«, — es kann solche Nacht auch wohl noch vor dem Tode kommen, — und dann war leicht alle Mühe und Arbeit vieler Jahre verloren! Zwar nicht für mich wäre sie verloren gewesen, denn jede rechtschaffene Geistesarbeit bringt ihren Genuss, ihre innere Belohnung, ihre Frucht für die eigene Persönlichkeit mit sich; und ohnehin, »wenn das Leben köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen.« Wohl aber wäre alsdann eine Fülle von Arbeit fruchtlos für Andere geblieben, von der ich jetzt zu hoffen wage, dass sie wenigstens einigermaassen der Wissenschaft und dem Reiche Gottes nützen könnte.

Bei der Darstellung selbst habe ich nicht geglaubt mit meiner persönlichen Gesinnung und meinen Ueberzeugungen als Christ und als evangelisch-lutherischer Theologe zurückhalten zu müssen. Denn ich verstehe die Pflicht historischer Objektivität nicht im Sinne einer eisigen herzlosen Kälte; ich glaube vielmehr, wenn ein Historiker aus seiner individuellen Stellung kein Hehl macht, so kann auch der einem anderen Standpunkte zugethane Leser nur um so leichter zurechte kommen und sein Urtheil feststellen. Nur das scheint mir die heiligste Pflicht des Historikers zu sein, der Wahrheit die Ehre zu geben im Kleinen wie im Grossen, — denn auch hier gilt das Wort: »Wer im Geringsten treu ist, der ist auch im Grossen treu,« — und nach allen Seiten

hin ohne Ansehen der Person den sittlichen Maasstab anzulegen, das Gute zu ehren, das Böse zu rügen.

Indem ich dieses Buch der Oeffentlichkeit übergebe, füge ich nur noch zwei Worte hinzu. Ich sehe die Lücken und Schwächen meiner Leistung vielleicht klarer als irgend ein anderer, und dennoch wollte ich nicht länger zurückhalten, eingedenk dessen, dass der Wunsch nach immer grösserer Vollständigkeit und Reife schliesslich auch dem verhältnissmässig Guten in den Weg treten und dass auch im literarischen Leben leicht »das Beste der Feind des Guten« werden kann. Im Uebrigen befehle ich dieses Buch dem Vater des Lichts, von dem alle gute und alle vollkommene Gabe von oben herab kommt, und bitte, dass er einen Segen darauf legen wolle, zu seiner Ehre zur Förderung der Wahrheit und zum Gedeihen der Kirche Jesu Christi!

Leipzig, 31. October 1872.

Gotthard Lechler.

Inhalt.

Einleitung.

Rückblicke, auf die Vorgeschichte der Reformation im XVI. Jahrhundert S. 3
im XVII. Jahrhundert - 8
seit Anfang des XVIII. - 8
Arbeiten anlangend die Vorgeschichte der Reformation im gegenwärtigen Jahrhundert - 10
Gegenstand und Gliederung des Werkes - 17

Erstes Buch.

Die Zeit vor Wiclif's Auftreten bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts S. 21—258

Erstes Kapitel.

Vorgeschichte der Reformation auf dem europäischen Festlande, bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts S. 23—167

I. Jesus Christus, die apostolische Zeit und das christliche Alterthum . . S. 23—31

Jesus Christus und die Grundlegung des Reiches Gottes S. 23. Der Ausbau des Reiches Gottes, Formation, Deformation, Reformation S. 25. Entstellungen des Evangeliums in der apostolischen Zeit S. 26. Entartungen in der nachapostolischen Zeit und in dem christlichen Alterthum überhaupt S. 27.

II. Mittelalter: Verweltlichung der Kirche, opponirende Sekten S. 31—63

Christianisirung der germanischen Völker S. 31. Bündniss zwischen dem Frankenreiche und dem römischen Bischof, Grundlegung des Kirchenstaats S. 32. Verweltlichung des Papstthums und mit ihm der Kirche S. 32. Streben nach Besserung und Reform S. 36. Verfehltes Reformbemühen Gregor's VII. S. 37. Höhepunkt der Papstmacht, nicht ohne Kampf und Zwiespalt der Geister S. 39. Opponirende Sekten S. 41. Katharer S. 42. Waldenser S. 46. Waldo und der Ursprung der Waldenser S. 49. Verbreitung derselben S. 53. Innerer Charakter der Genossenschaft S. 54. Verhältniss zur römisch-katholischen Kirche S. 56.

III. Erkenntniss der Schäden, und Reformbestrebungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche selbst S. 63—93

Mitten im Investiturstreit ein Versuch von Paschalis II. zur Trennung zwischen Kirchen- und Staatsgewalt S. 63. Diesen Gedanken wendet Arnold v. Brescia gegen Papst und Hierarchie S. 64, nimmt Kaiser Friedrich I. auf zum Besten des Kaiserthums S. 66.

Bernhard's v. Clairvaux bedeutsame Warnung vor Uebergriffen des Papstthums, vor Verweltlichung der Kirche; sein Bemühen, die Kirche zu apostolischem Geist, zu sittlich-religiösem Wirken und Dienen, anstatt des Herrschens, zurückzuführen S. 66. Urtheile über Bernhard und seine Gesinnung in dieser Hinsicht S. 70.

Verschiedenartige Nachwirkung von Bernhard's Gedanken bei Alexander III. S. 72, bei Gerhoh v. Reichersberg, der einen »Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte« in der Verweltlichung der Kirche, in den Uebergriffen der Hierarchie sah, S. 73, und in Joachim v. Flore, mit seiner Hoffnung auf Erneuerung der Kirche durch ächte Geistesmänner S. 76.

Selbst die Stiftung der Bettelorden erstrebt eine Reform der Kirche durch Wiederbelebung apostolischer Armuth, zumal bei Franz v. Assisi, S. 80. Meinungsverschiedenheit, Parteien und Spaltung innerhalb des Franziskaner-Ordens S. 82.

Der Joachimismus in demselben Orden S. 84, in den Apostelbrüdern S. 87.

Versuche vom Standpunkte des Staates, die Kirche zum apostolischen Zustand zurückzuführen, Kaiser Friedrich II. S. 88. Frankreich im XIII. Jahrhundert S. 91.

IV. Der Umschwung seit Ende des XIII. Jahrhunderts und der moderne Begriff des Staates S. 93—117

Die Epoche an der Wende des XIII. und XIV. Jahrhunderts S. 93. Bedeutung des Zerwürfnisses zwischen Bonifacius VIII. und Philipp von Frankreich S. 94. Der Eindruck, welchen dieser Kampf zwischen Kirche und Staat auf die Zeitgenossen machte; Gedanken derselben über Kirche und Staat: Ockam und Johann v. Paris S. 97. Dante's Monarchie S. 101. Marsiglio und Johann v. Jandun S. 107.

Eine Ehescheidung und Dispensation durch Kaiser Ludwig den Bayer S. 114.

V. Die Debatte zwischen Johann XXII. und den Franziskanern, und der Begriff der Kirche S. 117—130

Fortschritt vom modernen Begriff des Staates zu einem evangelischen Begriff der Kirche S. 117. Eine Streitfrage zwischen Franziskanern und Dominikanern entwickelt sich zu einer prinzipiellen Erörterung zwischen Johann XXII. und einem Theil der Franziskaner S. 117. Die Streitschriften Wilh. Ockam's und Michaël's von Cesena über apostolische Armuth und Besitz, über päpstlichen Absolutismus und die Kirche S. 121.

VI. Das Auftauchen der Nationalität S. 130—139

Die nationalen Regungen bei den Conflikten zwischen dem Papstthum einerseits, und Frankreich so wie Deutschland unter Ludwig dem Bayer andererseits S. 130. Die Nationalität in den Volkssprachen und dem nationalen Schriftthum S. 132. Die Bedeutung des nationalen Aufschwungs S. 135.

VII. Die deutsche Mystik. S. 139—167

Zusammenhang der deutschen Mystik mit dem Aufschwung der Nationalität S. 139. Sittlich religiöser Charakter derselben S. 142. Vergleichung mit der griechischen und romanischen Mystik S. 145. Charakter der deutschen Mystik bei Meister Eckhart S. 146, bei Suso und Tauler S. 150. Tauler gegen die »freien Geister« S. 155.

Die Begharden (Beginen) und ihre Verschmelzung mit den »Brüdern und Schwestern des freien Geistes« S. 156. Der französische *Roman de la Rose*, ein Erzeugniss gleichen Geistes S. 161. Aehnliche Versunkenheit des päpstlichen Hofes in Avignon S. 163.

Zweites Kapitel.

Vorgeschichte der Reformation in England bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts S. 168–258

I. Schwankungen in nationaler und kirchlicher Hinsicht . . S. 168—176

Völkermischung in England; germanischer Kern S. 168. Wechsel und Gegensätze auf religiösem Gebiete S. 170. Höhepunkt der Macht Roms über England unter Johann Ohneland 1213, S. 173. Umschlag in der öffentlichen Meinung, ausgeprägt in der *Magna Charta;* Consolidirung der Nation auf Grund germanischen Volksthums, und Streben nach Autonomie in der anglikanischen Kirche S. 174.

II. Robert Grossetête, Bischof von Lincoln S. 176—206

Grossetête's geistige Bedeutung S. 177. Sein Entwickelungsgang S. 178. Grossetête als Bischof von Lincoln S. 181. Wirken, Kämpfe, Ziele des Mannes S. 182. Würdigung seines Charakters S. 183. Kern seines Wirkens: die Sorge für die Seelen S. 186. Denkschrift über die Schäden der Kirche S. 191. Protest gegen Ernennung eines Nepoten von Innocenz IV. S. 186. Grossetête's Tod 1253, S. 201. Dauernde Verehrung für ihn S. 202.

III. Kirchlich-politische Stimmung im XIV. Jahrhundert . . S. 206—216

Nationale Gesinnung in Königthum und Volk S. 206, kundgegeben Bonifacius VIII. und Clemens VI. gegenüber S. 207. Widerstand gegen päpstliche Provisionen und gegen Appellationen an die Kurie S. 209. Und doch war diese Opposition mit treuer katholischer Gesinnung verbunden, keine Sekten in England S. 213.

IV. Richard von Armagh und die Bettelorden S. 216—229

Erzbischof Richard von Armagh S. 216. Sein Auftreten gegen die Bettelmönche S. 218, zumal gegen ihre Eingriffe in das Pfarramt S. 220. Vergleichung Richard's von Armagh mit Robert Grossetête und Wiclif S. 225. Streitschrift des Franziskaners Roger Conway gegen Richard von Armagh S. 227. Der Traktat »Vom letzten Zeitalter der Kirche« S. 228.

V. Thomas von Bradwardin, seine Lehre und Gesinnung . S. 229—244

Thomas von Bradwardina, Bedeutung desselben S. 229. Sein Lebensgang S. 231. Sein Werk »Von der Sache Gottes«; Grundgedanken desselben, entwickelt und kritisch dargestellt S. 234. Seine sittlich-religiöse Gesinnung S. 241.

VI. Die »Gesichte Peters des Ackermanns« S. 244—258

Das englische Volksgefühl um die Mitte des XIV. Jahrhunderts findet seinen Ausdruck in den »Gesichten Peters des Ackermanns«; Verfasser und Gesinnung derselben S. 244, Sprache und dichterische Form, Zeit der Abfassung S. 246. Inhalt der Visionen S. 247. Tendenz der Dichtung S. 250. Zusammenfassender Rückblick S. 256.

Zweites Buch.

Wiclif's Leben und Wirken.

Erstes Kapitel.

Wiclif's Jugend und Studienzeit S. 261—286

I. Geburtsort und Geburtsjahr Wiclif's; seine Familie . . . S. 261—270

Geburtsort Spreswell bei Alt-Richmond S. 261. Charakter der Bevölkerung jener Gegend S. 264. Die Familie der Wiclif's S. 265. Zeitpunkt der Geburt Johann Wiclif's S. 267.

II. Bildungsgang; Johann von Wiclif als Scholar S. 270—286

Seine Kindheit und erste Jugend in Yorkshire S. 270. Wiclif als Scholar in Oxford; Collegien und »Nationen« in der Universität S. 272. Studien Wiclif's; Studiengang an den mittelalterlichen Universitäten S 276. Die *artes liberales* S. 278. Theologische Studien Wiclif's S. 282. Dauer seiner Studienzeit S. 285.

Zweites Kapitel.

Wiclif's stilles Wirken in Oxford 1345—1366 S. 287—315

I. Wiclif als Mitglied von Balliol und Merton S. 287—294

Wiclif als vollberechtigtes Mitglied (*fellow*) eines *College* in Oxford; welches war dieses *College*? S. 287. Aller Wahrscheinlichkeit nach Balliol S. 289; vor 1360 wurde er Vorstand desselben, nachdem er in der Zwischenzeit *fellow* vom Merton-College gewesen war; 1361 wurde er durch Ernennung des Collegiums Balliol, Pfarrer von Fillingham, und legte die Würde des Vorstandes nieder S. 292. Wiclif's Thätigkeit.

II. Die Canterbury-Halle; Wiclif als Doctor der Theologie . S. 294—315

Erzbischof Jslip bestellt 1365 Wiclif zum Vorstand der von ihm früher gestifteten Canterbury-Halle in Oxford; sein Nachfolger Langham setzt statt Wiclif den ersten Vorstand Woodhall wieder ein; der Process darüber endigt mit Abweisung Wiclif's nebst Genossen. S. 294.

Kritische Untersuchung 1. über die Frage, ob der Vorstand der Canterbury-Halle ein anderer oder unser Wiclif war? Entscheidung für die Identität S. 295. 2. Erörterung darüber, ob die Einsetzung Wiclif's als Vorstand der Halle stiftungswidrig war oder nicht? S. 305.

Wiclif's Promotion zum Doctor der Theologie S. 312.

Drittes Kapitel.

Wiclif's öffentliches Auftreten in den kirchlich-politischen Angelegenheiten Englands 1366—1376 S. 316—364

I. Hervortreten Wiclif's in die Oeffentlichkeit S. 316—320

Der stille Gelehrte tritt heraus in das öffentliche Leben S. 315, er thut sich kund als Patriot S. 317. Dass er sein öffentliches Auftreten mit Bekämpfung der Bettelorden eröffnet habe, ist unhistorisch. S. 319.

II. Wiclif's Betheiligung bei Zurückweisung der päpstlichen Forderung des Lehenszinses S. 321—336

Papst Urban V. fordert 1365 auf's neue den Lehenszins. Eduard III. legt die Sache dem Parlamente vor, welches die Forderung entschieden zurückweist, S. 321. Wiclif's Betheiligung bei dieser nationalen Angelegenheit, seine nachträgliche Streitschrift nebst Bericht von den Reden einiger Lords über die kirchlich-politische Frage S. 322. Vermuthung, dass Wiclif selbst jenem Parlamente mit Sitz und Stimme angewohnt habe S. 331.

III. Ereignisse nach 1366; Wiclif's Beurtheilung des Eides, den ein päpstlicher Einnehmer in England 1372 ablegte S. 336—345

Die politischen Ereignisse der Jahre 1367 ff. S. 336. Das Parlament von 1371. Ministerwechsel in anti-klerikalem Sinne S. 339. Wiclif und seine Kritik des Eides, welchen ein päpstlicher Einnehmer in England, Arnold Garnier, 1372 geschworen hat S. 340.

IV. Wiclif als königlicher Commissar in Brügge 1374 fg., sein Einfluss im »guten Parlament« 1376 S. 346—364

Wiclif als Mitglied der königlichen Commission zu Unterhandlungen mit Beauftragten des Papstes in Brügge S. 346. Seine Beziehungen zu Johann, Herzog von Lancaster S. 349. Frucht der Unterhandlungen mit der Kurie S. 351. Neue Beschwerden wider Rom von Seiten des »guten Parlaments« 1376, S. 354. Einfluss Wiclif's darin erkennbar S. 359. Hofangelegenheiten S. 361. Wiclif's Stellung dazu S. 363.

Viertes Kapitel.

Das Einschreiten der Hierarchie gegen Wiclif 1377 und 1378. S. 365—391

I. Hierarchische Anfechtung gegen Wiclif, Vorladung vor die Convokation S. 365—373

Höhepunkt der Ehre und des Einflusses von Wiclif S. 365. Er war 1374 Pfarrer von Lutterworth geworden S. 366. Hierarchische Anfechtung wider ihn 1377, S. 367. Politische Triebfedern der Vorladung. Der Herzog von Lancaster leiht Wiclif seinen Schutz; Scene in der Paulskirche zu London; S. 368. Aufregung der Bürger von London gegen den Herzog S. 371.

II. Anklagen wider Wiclif, päpstliche Bullen gegen ihn . . S. 375—380

Anklagen von Seiten englischer Bischöfe gegen Wiclif in Rom S. 375. In Folge dessen ergehen fünf päpstliche Bullen wider ihn S. 374. Die darin missbilligten Sätze Wiclif's S. 377.

III. Die ersten Wirkungen der Bullen in England S. 380—386

Die Bullen kommen in England auffallend spät zum Vorschein S. 380. Die päpstlichen Commissare schreiten zur Ausführung S. 383. Verhalten der Universität Oxford bei den an sie gerichteten Zumuthungen S. 384.

IV. Der Process gegen Wiclif endet erfolglos S. 386—391

Wiclif vor den päpstlichen Commissaren in Lambeth S. 386. Einschreiten der Prinzessin von Wales und der Bürger von London zu Gunsten Wiclif's S. 387. Rückblick auf die beiden Anläufe der Hierarchie wider ihn S. 389.

Fünftes Kapitel.

Wiclif als Prediger; seine Bemühungen für Reform der Predigt und Hebung des Pfarramtes S. 392—428

I. Wiclif als Prediger, seine Urtheile und Grundsätze . . . S. 392—408

Die Predigt ein Hauptmittel der Reform für Wiclif, seine englischen und lateinischen Predigten S. 392. Seine Ansicht von der Predigt und ihrer Aufgabe, sein Urtheil über die Predigtmanier der Zeitgenossen S. 394. Seine Grundsätze darüber, was und wie man predigen solle S. 401. Wiclif selbst als Prediger; was er predigt, und wie er predigt S. 404.

II. Wiclif bildet und sendet Reiseprediger aus S. 408—428

Wiclif als Pfarrer in Lutterworth S. 408. Chaucer's Schilderung des Landgeistlichen, ein Portrait Wiclif's S. 409. Wiclif und die Reisepredigt S. 411. Im Jahr 1382 ist die Reisepredigt in vollem Gang S. 412. Begründung der Ansicht, dass Wiclif schon in Oxford den Anfang damit gemacht habe, Reiseprediger auszusenden S. 413. Absicht und Geist des Instituts S. 416.

Stadien des wiclifitischen Reisepredigerwesens; erst gingen nur ordinirte Priester, dann auch Laien aus. S. 417. Oxford erster, Leicester zweiter Ausgangspunkt, Auftreten der Wanderprediger S. 421. Ihre Predigten, nach Inhalt und Form S. 422. Schriftstellerische Erzeugnisse Wiclif's, welche die Reiseprediger zum Mittelpunkte haben S. 425.

Sechstes Kapitel.

Wiclif als Bibelübersetzer, und sein Verdienst um die englische Sprache. S. 429—454

I. Wiclif's Gedanke und Werk einer Bibelübersetzung für's Volk war in England vollkommen neu S. 429—437

Ueberzeugt, dass die Schrift Gemeingut Aller werden solle, übersetzt Wiclif die ganze Bibel in's Englische; ein völlig Neues, denn es hat vor Wiclif eine englische Bibelübersetzung nicht gegeben, S. 429. Einzelne biblische Bücher in angelsächsischer Sprache behandelt S. 432; in anglonormannischer S. 434, in alt-englischer Sprache S. 435. Zusammenfassung S. 436.

II. Wie kam Wiclif zu dem Unternehmen? Vorarbeiten dazu . S. 437—446

Es steht fest, dass der Gedanke und dessen Verwirklichung Wiclif's Verdienst war, S. 437. Vorstufen der Arbeit selbst S. 439. Bearbeitung einzelner N. T. Bücher vor der eigentlichen Bibelübersetzung S. 440; insbesondere Uebersetzung einer lateinischen Evangelienharmonie S. 443.

III. Die Wiclif'sche Bibelübersetzung selbst S. 446—454

Uebersetzung des Neuen Testamentes durch Wiclif S. 446. Bearbeitung des A. Testamentes durch Nicolaus von Hereford S. 447. Nach Vollendung des Ganzen wurde für Nutzbarmachung des Werkes Sorge getragen, und die Uebersetzung überarbeitet S. 448. Verdienst und Bedeutung der persönlichen Arbeit Wiclif's S. 452; zumal für die Geschichte der englischen Sprache und Literatur S. 453.

Siebentes Kapitel.

Wiclif als Denker und Schriftsteller; sein philosophisch-theologischer Lehrbegriff S. 455—644

I. Allmählichkeit der inneren Entwickelung seines wissenschaftlichen Denkens und kirchlichen Strebens S. 455—458

II. Wiclif als philosophischer Denker und Schriftsteller . . S. 458—466

Mangel an Unterlagen S. 458. Wiclif's Logik S. 459. Metaphysik: sein Realismus, Bedeutung desselben S. 460, biblische Begründung S. 464, ethische Tragweite desselben S. 466.

Wiclif's theologischer Lehrbegriff.

III. A. Erkenntnissquellen christlicher Wahrheit S. 467—490

Vernunft S. 467. „Auktorität" d. h. Offenbarung S. 469. Unbedingtes und allein maassgebendes Ansehen der h. Schrift S. 471, Begründung S. 472, Anwendung S. 475. Wiclif der *Doctor evangelicus* S. 478. Selbständigkeit Wiclif's in Aufstellung seines Schriftprinzips S. 479. Wiclif's Verfahren beim Geschäft der Schriftauslegung S. 482. Verhältniss zwischen dem A. und N. Testament S. 487. Wiclif über das Recht aller Christen an die Bibel S. 489.

IV. B. Lehrstück von Gott und der göttlichen Dreieinigkeit. S. 490—495

Beweise für das Dasein Gottes S. 490. Lehre von den Eigenschaften Gottes S. 490. Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit S. 493.

V. C. Lehrstück von der Welt, der Schöpfung, der »göttlichen Herrschaft«. S. 495—504

Die Weltschöpfung eine in sich nothwendige Gottesthat S. 495; die Welt zeitlich S. 497.

Von der göttlichen Herrschaft.

Wie kam Wiclif dazu, die Herrschaft zu einem Centralbegriff zu machen? S. 498. Literarisches darüber S. 500. Grundbegriffe S. 501. Göttliche Herrschaft S. 502. Handlungen des Herrschens, z. B. Schenken, Gewähren (Verdienst) S. 503.

Wiclif's Lehre von den guten und bösen Engeln S. 504.

VI. D. Lehrstück vom Menschen und der Sünde S. 504—512

Wiclif's Anthropologie überhaupt S. 504. Lehre vom menschlichen Willen S. 505, vom Bösen S. 506. Wiclif für die Freiheit im Akt der Sünde S. 507. Das Böse ein Nichtsein S. 509. Stand der Unschuld, Fall; die erste Sünde eine Gesammtthat S. 511.

VII. E. Lehrstück von der Person Christi und dem Werk der Erlösung. S. 512—523

Person Christi, des Gottmenschen S. 512. Christus alleiniger Mittelpunkt der Menschheit, einiges Oberhaupt der Erlösten S. 513.

Werk Christi S. 517. Christus 1) als Prophet (Gesetzgeber) in Lehre und Wandel S. 518. Ansicht von der Jungfrau Maria S. 519. 2) als ewiger Priester, im Werk der Versöhnung S. 520. 3) als König der Könige S. 522.

VIII. F. Lehrstück von der Heilsordnung S. 523—541

1. Bekehrung, in Busse (fruchtbarer Reue) S. 523, in Glauben S. 524; der Glaube nach Wiclif theils ein Wissen und Fürwahrhalten S. 524, theils eine Gesinnung, ein Handeln S. 526. Wiclif hat weder den evangelischen Begriff des Glaubens erfasst, noch die Rechtfertigung durch den Glauben allein erkannt. S. 527.

2. Heiligung S. 528. Wiclif's Güterlehre und Tugendlehre; Demuth die Grundtugend S. 529. Liebe Gottes und des Nächsten der Kern des Christenthums S. 530. Christi Vorbild S. 532. Der Unterschied zwischen »Geboten« und »Rathschlägen« S. 532.

Wiclif's Ansicht von »Verdienst«; Würdigung derselben S. 535. Melanchthon's Urtheil über Wiclif's Lehre vom Heilsweg abgewogen S. 540.

IX. G. *I.* Lehrstück von der Kirche als der Heilsgemeinschaft S. 541—553

Dreigliederung der Kirche S. 541. Begriff der Kirche: ihr ewiger Grund: die göttliche Gnadenwahl S. 543. Wiclif verwirft die Identification der Kirche mit Klerus und Hierarchie S. 543. Wiclif's Begriff der Kirche als »Gesammtheit der Erwählten« zieht eine Scheidungslinie durch die Menschheit S. 545, eine Linie, welche nicht blos ausserhalb der Kirche vorübergeht S. 548, sondern auch innerhalb der (äusseren) Kirche Erwählte und Angehörige des Antichrists scheidet S. 550. Ungewissheit des Gnadenstandes S. 552. Sittlicher Maasstab S. 553.

X. *II.* Zeitliches Dasein und Leben der Kirche S. 553—604

1. Kultus.

Predigt S. 553. Bilder S. 555. Heiligenverehrung S. 557. Ueber Heiligsprechungen S. 558. Sittlicher Werth oder Unwerth der den Heiligen gewidmeten Andachten und Feste S. 560. Reliquien und Wallfahrten S. 561. Todtenmessen S. 563.

2. Sittlicher Zustand und Charakter der Kirche.

Ueberzeugung, dass die Christenheit sittlich im Sinken begriffen sei, S. 564. Entartung des Klerus S. 566.

3. Verfassung der Kirche.

Wiclif theilt die katholische Grundvoraussetzung, die Theilung der Kirche in zwei Stände, Klerus und Laien nicht, S. 566; gesteht den Laien kirchliche Urtheilskraft, ja die Pflicht ihre geistlichen Oberen thätlich zurechtzuweisen, zu, S. 567.

Das Pfarramt, wie es ist und wie es sein soll S. 570. Priestercölibat S. 571. Die höheren Stufen der Hierarchie S. 573. Biblische und urchristliche Identität von Presbyter und Bischof S. 573. Wiclif's Vorstellung von Einführung einer Superiorität der Bischöfe S. 574.

Das Papstthum, Wiclif's innere Entwickelung in dieser Beziehung S. 575. Erstes Stadium, bis 1378: gemässigte Anerkennung des Primats S. 575. Zweites Stadium, bis 1381: grundsätzliche Emancipation vom päpstlichen Primat S. 580. Drittes Stadium, von 1381 an: entschiedene Bekämpfung des Papstthums als Antichristenthums S. 581.

Wiclif's Gedanken über das Mönchthum S. 585. Die bisherige Annahme, derselbe habe von Anfang an die Bettelorden angegriffen, ist irrig S. 585; vielmehr hat Wiclif in früheren Jahren eher die begüterten Orden bekämpft, und die Bettelorden gelobt S. 586. Erst seit 1381 beginnt sein erbitterter Kampf gegen die Bettelmönche S. 588. Dessen ungeachtet ahnte er, dass einst gerade Bettelmönche die Kirchenreform herbeiführen würden, S. 590.

Wiclif's Gedanken von der Reform der Kirche S. 592. Nothwendigkeit einer Reform S. 592. Fortschritt der Entartung der Kirche S. 593. Die Mittel der Kirchenreform S. 595. Wer soll dieselbe herbeiführen? der Staat S. 597, treue Christen S. 600, Gottes Gnade S. 602.

XI. H. Lehrstück von den Sakramenten S. 604—644

A. Von den Sakramenten überhaupt S. 604—613

1. Begriff S. 604; 2. Zahl S. 605; 3. Heilskraft der Sakramente S. 607. Macht Wiclif die Heilswirkung eines Sakraments abhängig von der sittlichen Würdigkeit des verwaltenden Priesters? S. 608.

B. Vom Abendmahl S. 613—644

1. Wie kam Wiclif dazu, die Lehre von der Wandlung anzugreifen? S. 613. 2. Seine Gründe gegen dieselbe S. 618. 3. Seine positive Anschauung von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl S. 631.
a) Im Sakrament des Altars ist wahres Brot (und Wein) S. 631;
b) aber zugleich Christi Leib (und Blut) S. 633; zwar nicht räumlich und körperlich S. 635, aber sakramentlich S. 636. Nur geistiger Genuss S. 639; daher nur gläubige Communikanten des Leibes und Blutes Christi theilhaftig werden S. 640. Rückblick auf Wiclif's Abendmahlslehre und Polemik gegen die Wandlung S. 641.

Achtes Kapitel.

Die Ereignisse der letzten Lebensjahre Wiclif's. (1378—1384).
S. 645—743

I. Das Schisma und Wiclif S. 645—652

Urban VI. und die grosse Papstspaltung S. 645. Eindruck der letzteren auf Wiclif S. 647. Eine Zeit lang ist er für Neutralität zwischen beiden Päpsten, nachher gegen das Papstthum selbst S. 648. Demgemäss handelt er in Sachen der Bibelübersetzung und der Reisepredigt S. 651.

II. Wiclif's Angriff auf den Satz von der Wandlung S. 652—656

Wiclif's Thesen wider die Lehre von der Wandlung S. 652. Maassregeln der Universität gegen ihn S. 654.

III. Der Bauernaufstand im Jahre 1381 S. 656—665

Hat man Grund, denselben auf Wiclif's Rechnung zu schreiben? S. 656. Hergang des Aufstandes S. 657. Angebliches Geständniss des Johann Ball S. 659. Thatsachen welche gegen einen Zusammenhang zwischen Wiclif und dem Bauernaufruhr sprechen S. 662.

IV. Kirchlich-politische Vorbereitungen zur Verfolgung . . S. 665—678

Der neue Erzbischof Courtnay S. 665; operirt gegen Wiclif S. 666; lässt 1. die Lehren verurtheilen S. 667, und versucht 2. die Personen zu beugen S. 674. Die Bill zu diesem Zwecke geht im Unterhause nicht durch S. 675; angebliches Gesetz S. 676. Statt dessen eine königliche Verordnung S. 677.

V. Die Wiclif'sche Partei durch Maassregeln des Erzbischofs eingeschüchtert.
S. 678—695

Das Parteiwesen in Oxford; Vorgänge daselbst, im Mai 1382, S. 678. Repington's Predigt am Fronleichnamsfest S. 683. Einschreiten des Erzbischofs gegen die Freunde Wiclif's: Hereford, Repington und Aston S. 685. Weitere

Maassregeln gegen Wiclif's Partei S. 690. Verfolgung der Reiseprediger S. 691. Bedeman, Repington und Aston leisten den Widerruf S. 692. Nicolaus Hereford appellirt an den Papst und geht nach Rom S. 693.

VI. Mit Wiclif selbst verfährt die Hierarchie säuberlich . . S. 695—702

Wiclif blieb persönlich noch geraume Zeit unangefochten S. 695. Doch wurde er von dem Concil in Oxford, Nov. 1382, vorgeladen, aber unbehelligt, und ohne Widerruf wieder entlassen S. 696. Motive dieser schonenden Behandlung S. 699.

VII. Die letzten zwei Jahre, und Wiclif's Tod S. 702—724

Wiclif in Lutterworth; persönliche und literarische Thätigkeit während der letzten zwei Jahre S. 702. Der Kreuzzug in Flandern gegen die Anhänger Clemens VII., unter der Führung des Bischofs Spencer von Norwich S. 704. Vorbereitungen dazu S. 705. Wiclif's Urtheil darüber, seine Flugschrift: *Cruciata* S. 708. Der Kreuzzug selbst und dessen schmachvolles Ende S. 711. Angebliche Vorladung Wiclif's nach Rom S. 712; sein vermeintliches Entschuldigungsschreiben an Urban VI. S. 713.

Unhistorische Sage von einem Exil und Aufenthalt Wiclif's in Böhmen S. 716. Er hat die letzten Jahre in Lutterworth zugebracht, und ist in voller kirchlicher Würde und Achtung geblieben, S. 717. Jahr und Tag seines Todes (31. Dec. 1384) constatirt S. 718. Tag und Umstände des letzten Schlaganfalls erörtert S. 720.

VIII. Charakter und Bedeutung Wiclif's S. 724—743

Seine scholastische Meisterschaft S. 724; Vielseitigkeit S. 726; kritischer Geist S. 727. Dessen ungeachtet liegt der Schwerpunkt bei ihm nicht in Erkenntniss, geschweige in künstlerischer Selbstdarstellung S. 729; sondern im Willen und sittlichen Pathos S. 732, womit allerdings ein gewisser Humor sich verbindet S. 734. Ungeachtet markirter Persönlichkeit, will er nicht sich geltend machen, sondern Christo dienen S. 738. Charakter seiner Reformbestrebungen S. 739.

In Wiclif zuerst tritt eine Persönlichkeit voll und ganz für die Reform der Kirche ein S. 741 ff.

Einleitung.

Es liegen schon jetzt reichlich 350 Jahre zwischen der Gegenwart und dem Anfang der deutschen Reformation. Ein Zeitraum, welcher beträchtlich genug ist, um einen ziemlich freien Ueberblick zu gewähren. Wir sind dadurch in den Stand gesetzt, die Wirkungen der Reformation zu überschauen. Freilich nur so weit, als sie bis jetzt sich entwickelt haben. Zugleich aber gewährt uns der freie Ueberblick, welchen die zurückgelegten Jahrhunderte und die vorgeschrittene Zeit eröffnet haben, die Möglichkeit, auch das Werden der Reformation selbst, ihre Anbahnung und Vorbereitung in den ihr vorangegangenen Jahrhunderten, zu erkennen. Allerdings müssen wir auch in diesem Punkte uns dessen bescheiden, dass unsere Einsicht ihre Schranken hat. Ohne allen Zweifel wird eine spätere Zeit auch nach dieser Richtung hin einen weiteren Horizont gewinnen und tiefere Einblicke thun. Denn das Wort ist nicht in jeder Beziehung wahr:

»Ewig still steht die Vergangenheit.«

Im Gegentheil, ewig schwankt und wechselt das Bild der Vergangenheit, je nachdem die Gegenwart beschaffen ist, in der sie sich spiegelt.

»Und der Lebende hat Recht;«

er hat ein Recht auf das Erbe der Geschlechter, die vor ihm gewesen sind; er hat auch das Recht, die Geschichte der Vergangenheit mit der Gegenwart in Verhältniss zu setzen, auf die

gegenwärtigen Zeitfragen, auf die Ereignisse und Bedürfnisse der Jetztzeit zu beziehen und sie dadurch für sich selbst verständlich und anschaulich zu machen. Nur die eigene Erfahrung vermag die Geschichte auszulegen. Ueberhaupt reicht die wirkliche Erkenntniss, die wir erreichen können, nur so weit als unsere Erfahrung. Und je umfassender und gründlicher die Erfahrung ist, die jemand zu Gebote steht, desto tiefere und richtigere Blicke vermag er auch in die Vergangenheit zu thun.

Eben aus diesem Grunde sind wir jetzt, wo bereits drei Jahrhunderte und ein halbes seit dem Beginn der Reformation verflossen sind, in viel höherem Grade befähigt und berufen, die allmähliche Anbahnung der Reformation, ihre Vorgeschichte zu ergründen, als frühere Geschlechter.

Zwar auch in früheren Zeiten, ja schon im XVI. Jahrhundert, und sogar noch während die Reformation selbst erst im Gange war, hat man geschichtliche Blicke auf Männer geworfen und auf religiöse Genossenschaften der Vergangenheit, welche einige Aehnlichkeit mit der Reformation und den Erscheinungen der damaligen Generation zu haben schienen. Diese vergleichenden Streifzüge in die vorreformatorische Geschichte waren natürlich sehr verschiedener Art und führten zu entgegengesetzten Ergebnissen, je nachdem sie von Freunden oder von Gegnern der Reformation unternommen wurden.

Als Luther von böhmischen Utraquisten eine Schrift von Hus mitgetheilt erhielt und diese studirte, wusste er vor Erstaunen nicht, was er denken sollte, denn es ging ihm auf einmal ein Licht darüber auf, dass sie alle, er selbst, Staupitz und Andere, bisher, ohne es zu ahnen, Hussiten gewesen seien. [1]) Ein paar Jahre später lernte er die Schriften von Johann Wessel kennen, die ihn mit aufrichtiger Hochachtung vor dem Mann und mit verwunderungsvoller Freude erfüllten, so dass er sich gestärkt fühlte »wie Elias, als demselben geoffenbart wurde, er sei

1) Luther's Brief vom Februar 1520 an Spalatin, in »Luther's Briefe, Sendschreiben und Bedenken« herausgeg. von Dr. de Wette, Berlin 1826. I, Nr. 208. 425, vergl. Nr. 162. Brief an Staupitz, vom 3. October 1519, S. 341.

nicht allein übrig geblieben, vielmehr seien noch 7000 am Leben, welche ihre Kniee nicht gebeugt hätten vor Baal.« Er sagte: »Wenn ich den Wessel zuvor gelesen, so liessen meine Widersacher sich dünken, Luther hätte alles von Wessel genommen; also stimmet unser beider Geist zusammen.«[1]) Ruhiger sah der Reformator später die Sache an, ohne darum treffender zu urtheilen, als er meinte, Wiclif und Hus hätten das Leben im Papstthum angefochten, er aber fechte nicht vornämlich das Leben an, sondern die Lehre.[2]) Immerhin sieht er in diesen Männern seine Geistesverwandten und Kampfgenossen aus früherer Zeit. Als Luther 1522 eine Anthologie aus Johann Wessel, 1523 zu den Auslegungen des 31. und 37. Psalms von Savonarola anerkennende Vorworte schrieb, als im Jahre 1525 Wiclif's Trialogus (in Basel) herauskam, war die Meinung die, Entlastungszeugen für die Reformatoren, Mitkämpfer aus früheren Zeitaltern aufzurufen.

Anders lautet es, wenn Gegner der Reformation auf Erscheinungen früherer Zeiten, welche der Reformation innerlich verwandt sind, näher eingehen. Dann ist das Ergebniss stets ein den Reformatoren ungünstiges. Man will sie selbst und ihre Lehren durch eine solche Vergleichung in Schatten stellen, sei's dass man die Grundsätze Luther's mit den Ansichten Früherer identificirte, um sie mit diesen in gleiche Verdammniss zu setzen, sei's dass man zu beweisen suchte, Luther sei noch schlimmer als seine geistesverwandten Vorgänger. Ersteres war die Meinung, als die theologische Facultät zu Paris 1523 entschied, dass das grosse antiwiclifitische Werk des englischen Karmeliters Thomas von Walden († 1431): »Lehrbuch der Alterthümer des katho-

1) Luther's Werke, Walch'sche Ausgabe XIV, 220 folg. In der Vorrede zu einer der frühesten Ausgaben von Wessel's *Farrago rerum theologicarum*, Basel 1522. Auch Melanchthon spricht in derselben Weise von Wessel; er erwähnt ihn ausführlich in seiner Postille, unter anderem mit den Worten: *De plerisque capitibus religionis evangelicae sensit idem quod a nobis nunc traditur, postquam nostra aetate repurgatio ecclesiae facta est.*

2) Luther's Tischreden, herausgeg. von Karl Eduard FOERSTEMANN. 1845. II, 414 folg. IV, 391.

lischen Glaubens »im Druck herausgegeben zu werden verdiene, weil dasselbe zur Widerlegung der verderblichen lutherischen Irrlehren sehr brauchbar sei.«[1] Denn hiemit erklärten die Pariser Doctoren die Lehren der Reformatoren für wesentlich eins mit den Lehren Wiclif's und der Lollarden. Hingegen der süddeutsche Polemiker Johann Faber (Fabri), welcher 1541 als Bischof in Wien gestorben ist, stellte in einer Streitschrift vom Jahre 1528 eine Vergleichung an zwischen Luther einerseits und Johann Hus, den böhmischen Brüdern und Johann von Wessel andererseits, wobei er zu dem Ergebnisse gelangte, dass die letzteren alle in ihren Lehren erträglicher und christlicher seien, als Luther; ja er meint gegen das Ende seiner Abhandlung, sowie in dem Schlusswort, wenn es möglich wäre, dass alle Ketzer, welche zu der Apostel Zeiten und seither gewesen sind, jetzt von den Todten auferstünden, und in einem allgemeinen Concil oder sonst mit Luther zusammenkämen, so würden sie ihn gewiss als einen gottlosen Erzketzer verdammen und keine Gemeinschaft mit ihm haben wollen; so unerhört, schrecklich und greulich sei die Irrung, welche Luther aufgebracht habe. Diese drei (Hus, Pickarder und Wessel) seien unmittelbar wider Luther, aber auch eine andere grosse Zahl der Ketzer, so von tausend und mehr Jahren her dafür gehalten werden, vergleichen sich eben so wenig mit Luther, als diese drei, die er wie einen Spiegel Luthern vorgehalten habe.[2]

Solche vergleichende Blicke auf frühere Erscheinungen, mochten sie von den Reformatoren oder ihren Gegnern ausgehen, fass-

1) Vergl. unten III. Buch, 4. Kapitel, IV.

2) Der seltene Traktat hat den Titel: »Wie sich Johannis Huss, der Pickarder, und Joannis vō Wessalia Leren und Buecher mit Martino Luther vergleichen. Beschrieben durch Doctor JOHANN FABRI.« Vorrede datirt Prag in Beham 1. September 1528. Das Büchlein umfasst 9 Bogen 4⁰ und ist bei Valentin Schumann in Leipzig gedruckt. Die Königl. Bibliothek zu Dresden besitzt ein Exemplar, welches ich benützte. Unter den »Pickardern« denkt sich der Verfasser unzweifelhaft die Waldenser; in der That aber handelt er in diesem Theil seines Traktates, ohne es zu wissen, von den böhmischen Brüdern, denn er legt deren Confession an König Wladislaus seiner Darstellung und Vergleichung zu Grunde.

ten sämmtlich nur Einzelnes in's Auge; überdies haben sie nur den Werth gelegenheitlicher Gedanken. Eine umfassendere Betrachtung der vorreformatorischen Männer, ihrer Lehren und Schicksale, eine Betrachtung, wobei man die verschiedenen Einzelheiten unter einen einheitlichen Gesichtspunkt stellte, war erst zu einer Zeit möglich, wo das Werk der Reformation einigermassen wenigstens zum Abschluss gekommen war und sich als ein Ganzes überschauen liess. Und dies war erst nach der Mitte des XVI. Jahrhunderts der Fall. Wenigstens erschienen von da an bedeutende Schriften solchen Inhalts von evangelischer Seite. Von römischer Seite möge nur ein Werk hier Erwähnung finden, nämlich die Sammlung von Urkunden, Streitschriften und dergleichen, anlangend vorreformatorische Personen und Parteien, welche, angesichts des angekündigten Concils, der Kölner Gelehrte Ortwin Gratius im Jahre 1535 herausgegeben hat. Er selbst war zwar einer von den Kölner »Dunkelmännern«, stand aber auf einem katholisch-reformfreundlichen Standpunkt; demgemäss wählte und veröffentlichte er diejenigen Schriftstücke, welche er in einen »Bündel« vereinigte[1].

Die entsprechenden Werke von evangelischer Seite zerfallen, wie mir scheint, in zwei Gruppen, je nach dem Gesichtspunkt, unter welchen sie das Einzelne stellen. Die erste Gruppe — und dies ist die weitaus zahlreichere — fasst ihren Gegenstand als eine Geschichte der Verfolgung auf, als eine Geschichte evangelisch gesinnter Märtyrer. Die zweite Gruppe behandelt die Persönlichkeiten, welche sie vorführt, als Zeugen der Wahrheit, welche in früheren Zeiten dem Papstthum und seinem »Aberglauben« sich entgegengestellt haben. Wir sind berechtigt zu sagen, die erste Gruppe hält mehr oder weniger einen kirchengeschichtlichen, die zweite einen dogmengeschichtlichen Gesichtspunkt fest.

1) *Fasciculus rerum expetendarum ac fugiendarum*, Köln 1535. fol. Es wurde dem anglikanischen Theologen Eduard Brown nicht schwer, diese Sammlung, namhaft vermehrt, in protestantischem Interesse umzuarbeiten. London 1690. fol., in 2 Bänden.

Der bedeutendste, allerdings fast allein stehende Vertreter der letzteren Gruppe ist Matthias Flacius aus Illyrien, eigentlich Matthias Vlatzich Frankowitsch. Dieser grösste Forscher auf kirchengeschichtlichem Gebiete, den die lutherische Kirche im XVI. Jahrhundert gehabt hat, der Begründer der »Magdeburger Centurien«, gab als eine Vorarbeit zu letzteren, nachdem er bereits den Plan zu dieser Kirchengeschichte gefasst hatte, sein »Verzeichniss der Wahrheitszeugen, welche vor unserem Zeitalter dem Papst opponirt haben«, im Jahre 1556 heraus, ein Werk, welches in wiederholten Ausgaben, im XVII. Jahrhundert noch mit beträchtlichen Bereicherungen erschienen ist [1].

Den Reigen der ersten Gruppe führt ein Engländer, der ehrwürdige Johann Foxe. Die Erfahrungen seines eigenen Lebens und seiner vaterländischen Kirche waren es, welche ihm den Gedanken der Verfolgung gegen die Freunde der evangelischen Wahrheit und des Märtyrerthums als massgebenden Gesichtspunkt aufdrängten. Als unter Königin Maria die blutigen Verfolgungen gegen evangelische Christen im Zuge waren, flüchteten viele treue Männer nach dem Continent, und fanden in den Rheinlanden, z. B. in Frankfurt am Main, Strassburg, auch in der Schweiz, in Basel, Genf und sonst, eine friedliche Zuflucht. Damals begab sich unter anderen auch Johann Foxe nach Strassburg. Und hier erschien, mit einer ehrenvollen Dedikation an den »edlen Schutzherrn der Frömmigkeit und Wissenschaft,« Herzog Christoph von Württemberg, in erster Auflage als ein kleines Büchlein, das erste Buch seiner schon in der Heimath verfassten »Kirchengeschichte und Verfolgungsgeschichte von Wiclif an bis zur Gegenwart« im Jahre 1554 [2]. Wenn Foxe

1) *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt papae.* Basel 1556. 8⁰. 1562. fol. Genf 1608. fol. Frankf. 1666. 4⁰, mit einem Nachtrag vom Jahre 1667, in Kassel gedruckt.

2) *Commentarii rerum in Ecclesia gestarum, maximarumque per totam Europam persecutionum a Uuiclevi temporibus ad hanc usque aetatem Descriptio. Liber I. Autore* Joanne Foxo Anglo. *Argentorati* MDLIV. Klein 8⁰. 212 Blatt. Die zweite lateinische Auflage erschien, beträchtlich vermehrt,

bis auf Wiclif zurückging, so erklärt sich das theils aus seinem Patriotismus, theils aus dem Umstand, dass es ihm schien, bei Wiclif habe dieser grosse Brand der Verfolgung seinen ersten Anfang genommen; »der Sturm der Verfolgung habe, nachdem er in England lange gegen das Leben gottseliger Menschen gewüthet, endlich Böhmen erfasst« etc. Nicht unerwähnt mag hier bleiben, dass das »Märtyrerbuch« von Foxe am Ende des XVI. und in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts in vielen gottesfürchtigen Familien Englands ein Erbauungsmittel und ein beliebtes Hausbuch gewesen ist. Frauen lasen ihren Kindern und Mägden unter der Arbeit daraus vor, und Knaben, sobald sie lesen konnten, machten sich an das »Märtyrerbuch« von Foxe[1]. Nicht wenig hat dieses Buch dazu geholfen, den protestantischen Charakter des englischen Volkes im XVII. Jahrhundert zu stählen.

Foxe's Märtyrerbuch gab den Ton an, und wurde ein Muster für viele ähnliche Werke, in deutscher, französischer und tschechischer Sprache. Und meist hatten die Schriften verwandten Inhalts, unter dem Titel »Märtyrbuch« (sic) und dergleichen, einen ökumenischen Gesichtskreis, denn sie beschränkten sich, wie schon Foxe selbst, nicht auf die eigene Heimath, sondern umfassten Deutschland, Frankreich, England, und gingen zugleich in die Jahrhunderte vor der Reformation zurück. Als man um das Jahr 1632 in England eine neue Ausgabe des Märtyrerbuches von Foxe vorbereitete, forderte man auch die damals in den Niederlanden lebenden böhmischen Exulanten auf, die Leidensgeschichte ihrer vaterländischen Kirche zu schreiben, damit sie

1559 zu Basel in fol. In die Heimath zurückgekehrt, gab Foxe sein Buch 1563 in englischer Sprache heraus; und nachdem er 1587 gestorben war, erschien eine zweite englische Ausgabe 1610, die vollständigste Ausgabe aber 1684 in drei starken Foliobänden unter dem Titel: *Acts and Monuments of Martyrs*. Auch in neuerer Zeit sind verschiedene Ausgaben des Werks erschienen: die beste Ausgabe ist die von *Rev. George Townsend, Lond. Seely* 1843 in 8 Bänden. 8°. Vergl. I, 30 folg.

1) z. B. Nikolaus Ferrar, laut der von Mayor in Cambridge 1855 herausgegebenen Biographien: *Nicholas Ferrar, two lives*.

dem grossen Foxe'schen Werke einverleibt werden könnte. Aber ehe die Vorarbeit beendigt war, ist die neue Auflage von Foxe fertig geworden; da blieb denn die böhmische Arbeit in der Handschrift liegen, bis sie 1648 unter dem Titel *Historia persecutionum ecclesiae bohemicae* (in Amsterdam oder Leiden) erschien. Dann folgte eine deutsche und eine tschechische Bearbeitung dieses »Persekutionsbüchleins«.

In jener Zeit der Polemik, welche das Ende des XVI. und fast das ganze XVII. Jahrhundert füllte, und zwar in Frankreich und Grossbrittannien so gut wie in Deutschland, nahm die Beschäftigung mit vorreformatorischen Personen und Dingen, so weit man sich darauf einliess, einen polemischen Zug an. So bei Thomas James, dem ersten Bibliothekar der von Sir Thomas Bodley in Oxford gegründeten weltberühmten Bibliothek. Dieser unermüdlich thätige Mann, einer von den gelehrtesten und scharfsinnigsten Polemikern gegen Rom, schrieb zu polemischem, beziehungsweise apologetischem Zwecke auch über Wiclif; er betitelte sein Schriftchen vom Jahre 1608: »Schutzschrift für Johann Wiclif«[1]. Aber dazu war schon ein überwiegendes gelehrtes und historisches Interesse erforderlich, um auch nur zu polemischen Zwecken auf einen Vorläufer der Reformation einzugehen. Die Meisten sahen sich durch die Polemik in der Gegenwart so völlig in Anspruch genommen, dass sie weder Neigung noch Musse behielten, um noch Streifzüge in die Vergangenheit zu unternehmen.

Erst als die stürmischen Wogen der polemischen Erregtheit sich allmählich legten, erwachte auch ein unbefangeneres, reiner historisches Interesse für die Vorgänger der Reformation. Von da an, etwa vom Anfang des vorigen Jahrhunderts an, beobachten wir ein Doppeltes. Einerseits befasste man sich mit einzelnen Männern und Erscheinungen der vorreformatorischen Zeit, dann

1) *An Apology for* John Wikliffe, *shewing his Conformity with the now Church of England. — Collected chiefly out of diverse works of his in written hand, by God's expeciall providence remaining in the Publike Library at Oxford, of the Honorable Foundation of Sir Thomas Bodley, Knight. Oxford.* 1608. 4⁰.

aber in der Regel so, dass man Stoff sammelte und an den Tag brachte, der zur zuverlässigen und vollständigeren Kenntniss dient. Andererseits stellte man Reflexionen an über die verschiedenen Mittel und Wege der vorreformatorischen Bewegung im Ganzen.

Der ersteren Funktion haben sich Männer gewidmet wie der anglikanische Pfarrer Johann Lewis, ein fleissiger Sammler, der die erste eigentliche Biographie Wiclif's 1720 herausgab, mit einer Fülle von Stoff, den er aus Archiven und handschriftlichen Quellen zusammengebracht hatte [1]. Ebenso bearbeitete er nachher, im Grund als eine Folge zur Lebensbeschreibung Wiclif's, seine Monographie über Bischof Pecock [2]. Die Verarbeitung lässt viel zu wünschen übrig; aber um des urkundlichen Stoffes willen sind beide Schriften noch heute von nicht geringem Werth.

Unter den deutschen Gelehrten ist derjenige, welcher um Sammlung und Veröffentlichung vorreformatorischer Urkunden sich die grössten Verdienste erworben hat, der Helmstädter Professor Hermann von der Hardt. Denn seine grossartige und meisterhafte Urkundensammlung zur Geschichte des Concils von Constanz [3] hat wesentlich den Zweck verfolgt, an dem Reformconcil die Nothwendigkeit der Reformation urkundlich zu beweisen. Der treffliche Vorgang von der Hardt's diente Anderen zum Sporn; insbesondere wurde er für den jüngeren Walch eine Veranlassung zur Herausgabe seiner »Denkmäler des Mittelalters«, die er 1757 folg. in Göttingen erscheinen liess [4]. Es sind das lauter Urkunden, welche sich auf die Kirchenreform beziehen, sämmtlich aus dem XV. Jahrhundert, theils Reden, die auf dem

1) *The History of the Life and Sufferings of the Rev. and learned* John Wiclif. D. D. Lond. 1720. Neue Auflage, Oxford, 1820.

2) *The Life of the learned and Right Rev.* Reynold Pecock — *faithfully collected from records and MSS.*, London 1725; ferner 1742, neue Auflage, Oxford 1820.

3) *Rerum Concilii Constantiensis Tomi* I—VI. fol. 1696—1700.

4) *Monimenta medii aevi, Vol.* I. *Fasc.* 1—4 (1757—1760). *Vol.* II. *Fasc.* 1—2. 1761. 1764.

Concil zu Constanz gehalten worden sind, theils Abhandlungen und Traktate von Johann von Goch, Johann von Wesel und Anderen.

Andererseits finden wir, dass man seit dem Anfang des XVIII. Jahrhunderts von einem unbefangenen historischen Standpunkt aus Betrachtungen anstellt über die reformatorischen Bewegungen im Ganzen, über die mannigfaltigen Mittel und Wege, welche gewählt wurden, und über die verschiedenen Gruppen von Reformfreunden. Der eben genannte Walch macht einmal darauf aufmerksam, es gebe zwei Klassen von Zeugen der Wahrheit: die einen haben über die Fehler des Klerus aller Stufen, die andern über die Irrthümer der Lehrer Klage geführt; beide Gattungen beweisen, dass die Reformation hochnöthig gewesen sei. Die Anzahl der Schriftsteller zweiter Klasse sei bekanntlich eine geringe; um so höher müsse man solche Schriften anschlagen, in welchen römische Lehren widerlegt werden. Walch zählt unter die Schriften der letzteren Kategorie mit Recht Johann Pupper's von Goch »Von den Irrthümern in Hinsicht des evangelischen Gesetzes«[1]. — Die Unterscheidung war nicht neu, sie beruht jedenfalls auf dem Worte Luther's, dass Wiclif und Hus hauptsächlich das Leben im Papstthum angefochten haben, er habe hingegen die Lehre angegriffen. Aber dessen ungeachtet zeigt diese Reflexion, der sich ähnliche bei anderen Schriftstellern jener Zeit zur Seite stellen liessen, einen Standpunkt, welcher von der Herbe polemischer Gesinnung entfernt ist und eine gewisse Höhe und Freiheit geschichtlicher Anschauung verräth.

Nun ist es aber beim ersten Anschein auffallend, dass zu der Zeit, wo die protestantische Geschichtschreibung sich mit Vorliebe und mit meisterhafter Forschung und Darstellung der monographischen Arbeit zuwandte, im zweiten und dritten Jahrzehent des gegenwärtigen Jahrhunderts, lange niemand die reformatorischen Gestalten des Mittelalters zum Vorwurf nahm. Da fand ein Chrysostomus und Tertullian, ein Bernhard von Clairvaux und

1) *Monimenta medii aevi, Vol.* I. *Fasc.* 4, *praefatio* p. XXXIV.

selbst Gregor VII. und Innocenz III. gründliche und begeisterte Darsteller; aber für Hus, für Johann von Wesel, und vollends für Wiclif hatte man kein Auge. Das erklärt sich einigermassen aus dem Umstand, dass der historische Zweig der Theologie, getreu der allgemeinen Aufgabe jener Jahre, vor allem zur Wiedergeburt christlicher Gesinnung, zum neuen Aufbau des Reiches Gottes, nach einer Zeit der Verneinung und der Dürre dienen sollte. Darnach richtete sich auch die Wahl der Persönlichkeiten, die man in Monographien den Zeitgenossen in frischen Bildern vorführte. Für Männer von mehr kritischer Geistesart und von oppositioneller Stellung hatte man weniger Neigung, vielleicht auch weniger Verständniss.

Erst das zweite Viertheil unseres Jahrhunderts fing an, den Männern vorreformatorischer Zeit und Gesinnung wieder die gebührende Aufmerksamkeit zuzuwenden. Und wie einst, im Mittelalter selbst, England dasjenige Land gewesen ist, wo der erste bedeutende Vorläufer der Reformation aufstand, so war es in unserem Jahrhundert ebenfalls England, welches sich an seinen grossen Sohn mit Mitteln historischer Wissenschaft wieder erinnerte und damit einen Vorgang bildete, dem andere Länder nachfolgten.

Robert Vaughan, ein angesehener Historiker, der Kirchengemeinschaft der Congregationalisten angehörig, gab 1828 sein »Leben Wiclif's« heraus, auf Grund mühsamer Benützung von Handschriften, namentlich von englischen Predigten und Traktaten Wiclif's [1]. Nun war die Bahn gebrochen, und bald be-

1) *Life and opinions of John de Wycliffe*, D. D. *illustrated principally from his unpublished Manuscripts*. 2 Bände, London 1828. Die zweite verbesserte Auflage erschien bereits 1831; und im Jahre 1853 gab Vaughan ein neues Werk, welches mehr als das erste für die gebildeten Leserkreise überhaupt gearbeitet war, in einem Bande, unter dem Titel heraus: *John de Wycliffe. A Monograph*, London. 1853. Die Verdienste Vaughan's um Wiclif bestehen, wenn ich billig das Hauptwerk vorzugsweise in's Auge fasse, in zwei Stücken: 1. in reichen Mittheilungen über Wiclif nach handschriftlichen Quellen. Namentlich war Vaughan der Erste, welcher über Wiclif's englische Predigten nähere Kunde gegeben hat; 2. in einer gewissen chronologischen Ordnung, welche er in die Reihe der Schriften

trat einer um den andern dieselbe, wobei zunächst ein nationales und provinciales Interesse als Triebfeder mitwirkte. Denn die ersten, so viel ich finde, welche dem Beispiel des Engländers VAUGHAN schon 1829 und 1830 folgten, waren Niederländer, und diese behandelten die Geschichte ihrer Landsleute, GERHARD GROOT und der Brüder des gemeinschaftlichen Lebens [1]. Nun aber trat die deutsche Geschichtsforschung auf den Plan und widmete den vorreformatorischen Männern, ohne Beschränkung auf die eigene Nationalität, die eingehendste und erfolgreichste Aufmerksamkeit. Der Zeit nach der erste und in Betracht des Verdienstes der bedeutendste Arbeiter auf diesem Gebiete ist KARL ULLMANN, mit seiner 1834 erschienenen Monographie über Johann Wessel, einem Werk, dem er in der zweiten Auflage, worin

Wiclif's brachte; letzterer Umstand ist um deswillen bedeutend, weil dadurch der innere Gang und das allmähliche Fortschreiten des Mannes einigermassen ersichtlich wurde; auch dient jene chronologische Sonderung dazu, dass Wiclif mitunter in einem anderen Lichte als bisher, und zwar zu seiner Ehre, erscheint. Die Hauptmängel des Werkes bestehen einmal darin, dass VAUGHAN für alles Spekulative und im strengen Sinn Theologische in Wiclif weniger Sinn und Interesse besass als für das unmittelbar Praktische und Religiöse; zum andern darin, dass er die lateinischen Werke des Mannes ganz mit Unrecht geringschätzte und fast unbeachtet liess; er meinte, es seien das scholastische Abhandlungen von vergleichungsweise geringerem Werth. (*Life and Opin.* II, 380). Beide Mängel hangen wesentlich mit einander zusammen. Trotz alledem war VAUGHAN's Werk eine Leistung, welche vorerst als Grundlage jeder sicheren Kenntniss von Wiclif dienen musste, und in der That vielfach verwerthet worden ist, z. B. in England von LE BAS, *Life of Wyclif*, London 1853, in den Niederlanden von DE RUEVER-GRONEMANN, *Diatribe in Johannis Wicliffi—vitam, ingenium, scripta*, Utrecht 1837, in Deutschland von ENGELHARD, Wycliffe als Prediger, Erlangen 1834, von NEANDER und GIESELER in ihren Kirchengeschichten; ferner in meiner Abhandlung: Wiclif und die Lollarden, Zeitschr. für histor. Theol. 1853 folg.; während BOEHRINGER, Die Kirche Christi und ihre Zeugen II, 4, 1. Johannes von Wykliffe, 1856, sich hauptsächlich an das spätere Werk VAUGHAN's, *Monograph*, gehalten hat.

1) So die beiden CLARISSE, erst der Sohn, dann der Vater in zwei Aufsätzen des kirchenhistorischen Archiv's von KIST und ROYAARDS, *Over den Geest en de Denkwyse van* Geert Groot, 1829 folg.; sodann DELPRAT, *Verhandeling over de Broederschap van* G. Groot etc. Utrecht 1830.

Johann von Goch, Johann von Wessel, die deutschen Mystiker und die Brüder des gemeinsamen Lebens mit behandelt wurden, eine solche Erweiterung gab, dass er dem Ganzen den Titel geben konnte: »Reformatoren vor der Reformation«[1]. Schon in den nächsten Jahren nach Ullmann's Werk über Wessel erschienen rasch nach einander zwei Monographien deutscher Gelehrten über Savonarola, von RUDELBACH und MEIER[2]. Hier möge es erlaubt sein, zugleich die Bemerkung anzufügen, dass 1860 folg. auch ein Italiener, römisch-katholischen Glaubens, mit einem Werk über Savonarola hervorgetreten ist, welches tüchtige Forschung, ernste Gesinnung und ehrfurchtsvolle Anerkennung für jenen edlen und grossen Mann seiner Nation verräth[3]. Ueberhaupt ist es eine erfreuliche Thatsache, welche wir hier recht gerne constatiren, dass auch von römisch-katholischer Seite in diesem Zeitalter manches geschehen ist, um die Reformbestrebungen des XIV. und XV. Jahrhunderts in das verdiente Licht zu stellen. Es mag nur beispielsweise das Werk des ehrwürdigen und freisinnigen Herrn von WESSENBERG über die Reform-Concilien[4], und die gediegene Arbeit des Dr. SCHWAB in Würzburg über Johann Gerson[5] erwähnt werden. Es kann freilich niemand überraschen, dass andere römisch-katholische Gelehrte jene Män-

1) Johann Wessel, ein Vorgänger Luther's, Gotha 1834. Die zweite Auflage in zwei Bänden erschien 1841 unter dem Titel: »Reformatoren vor der Reformation, vornämlich in Deutschland und den Niederlanden.«

2) RUDELBACH, Hieronymus Savonarola und seine Zeit, 1835. Friedr. Karl MEIER, Girolamo Savonarola, aus zum grossen Theile handschriftlichen Quellen dargestellt, 1836.

3) Paschalis VILLARI, Geschichte Girolamo Savonarola's und seiner Zeit. Nach neuen Quellen dargestellt, in 2 Bänden. Das Original ist 1860 und 1861 erschienen. Wir benützen die unter Mitwirkung des Verfassers bearbeitete Uebersetzung von Moritz BERDUSCHEK, Leipzig, 1868.

4) Die grossen Kirchenversammlungen des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts, in Beziehung auf Kirchenverbesserung, geschichtlich und kritisch dargestellt, 4 Bände, Constanz, 1840.

5) Johannes Gerson. *Eine Monographie.* Würzburg, 1858.

ner der Reform mit ausgesprochener Abneigung behandeln, wie dies namentlich in Betreff des Johann Hus geschen ist[1].

Kehren wir zu den protestantischen Geschichtschreibern zurück, so hat der Vorgang Ullmann's Viele zu ähnlichen Forschungen auf dem Gebiete der »Reformatoren vor der Reformation« begeistert. Insbesondere ist von den dreissiger Jahren an auf dem Gebiete der deutschen Mystik des XIII—XV. Jahrhunderts die Arbeit eine so ausgebreitete gewesen, dass wir, um uns nicht in eine unnütze Aufzählung von Namen und Schriften zu verlieren, uns begnügen müssen, nur einen Mann statt vieler zu nennen, nämlich Carl Schmidt in Strassburg[2]. Andererseits dürfen wir hier billig nicht schweigend vorübergehen an den Verdiensten Palacky's um die Beleuchtung der Geschichte von Hus mit Einschluss seiner Vorgänger so wie seiner Nachfolger. Der amtlich berufene Historiograph des Königreichs Böhmen, selbst ein Nachkomme der böhmischen Brüder, hat in seiner grossen und meisterhaft gearbeiteten Geschichte von Böhmen[3], Persönlichkeit und Charakter, Lehren und Schicksale eines Conrad von Waldhausen, Militsch und Matthias von Janow, vorzüglich aber Leben, Lehre und Ende von Hus und Hieronymus, die Geschichte der Hussiten und der böhmischen Brüder bis zur Reformationszeit nach den Urkunden dermassen erzählt, dass sein Bericht in vielen Punkten als abschliessend bezeichnet werden kann. Was an seiner Darstellung zu tadeln bleibt, das ist für's erste die bei dem Tschechen begreifliche Vorliebe für seine Nation, die ihn nicht selten zur Ungerechtigkeit gegen die Deutschen verleitet, zum andern ein Mangel an Interesse für die eigentlich theolo-

1) Von HELFERT, Hus und Hieronymus. 1853. HOEFLER, Magister Johannes Hus. Prag, 1864.

2) Johann Tauler von Strassburg. Hamburg. 1841. Nicolaus von Basel. Wien, 1866.

3) Geschichte von Böhmen, 5 Theile, worunter mehrere 2 Bände, einer sogar 3 Bände, umfassen. Der I. Band ist 1836 in Prag erschienen, der letzte, V, 2, 1867. Hierher gehören folgende Theile: III, 1—3; IV, 1. und 2; V, 1 und 2.

gischen Fragen, welcher bei dem politischen Geschichtschreiber immerhin zu entschuldigen ist, endlich ein Streben nach Objektivität und Unparteilichkeit, welches so weit geht, dass der protestantische Historiker nicht selten parteiisch wird gegen den Protestantismus in Johann Hus und seines Gleichen. Palacky hat aber nicht blos als Geschichtschreiber, sondern auch als Forscher und Herausgeber von Urkunden unbestreitbare Verdienste. Seine Urkundensammlung zur Geschichte von Johann Hus ist in Beziehung auf Vollständigkeit, Kritik und übersichtliche Ordnung des Stoffs wahrhaft mustergültig [1].

Dieser Umstand führt uns darauf, dass überhaupt das Streben nach quellenmässiger Geschichtsforschung in den letzten Jahrzehnten dazu geführt hat, dass eine Menge bisher verborgener oder nur schwer zugänglicher Quellenschriften und Urkunden erforscht und veröffentlicht, beziehungsweise in kritisch zuverlässigerer Gestalt als bisher herausgegeben worden sind. Dahin gehört z. B. die Veröffentlichung der Schriften des spekulativen Mystikers Eckart, durch Franz Pfeiffer, die begonnene Ausgabe der Werke von Johann Staupitz, durch Knaake, die Herausgabe der sämmtlichen tschechischen Predigten und Traktate von Hus durch Karl Jaromir Erben [2]. Ferner gab Constantin Höfler in Prag die »Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen« heraus [3]. Aber auch England blieb nicht zurück. Die bedeutendste Leistung auf diesem Felde, eine Frucht vieljähriger Fleisses und kritischer Arbeit ist die vollständige und kritische Ausgabe der Wiclif'schen Bibelübersetzung, welche von Rev. Forshall und Sir Frederic Madden zu Stande gebracht worden ist [4]. Unter den vielen Chroniken und Urkunden zur

1) *Documenta Joannis Hus vitam, doctrinam — illustrantia.* Prag, 1869.

2) In drei Bänden zu Prag erschienen, 1865, 1866 und 1868.

3) Gleichfalls in drei Bänden, Wien, 1856, als Theile der Quellensammlung zur österreichischen Geschichte, *Fontes rerum austriacarum.* I. Abtheilung, II. Band.

4) *The Wycliffite Versions of the Holy Bible*, 4 Bände, grösstes 4°, Oxford, *Clarendon Press.* 1850.

Geschichte Englands im Mittelalter, welche seit einer Reihe von Jahren auf Staatskosten theils erstmals gedruckt, theils in verbesserten kritischen Ausgaben veröffentlicht werden, befinden sich manche Schriften von kirchengeschichtlichem Inhalt, insbesondere solche von vorreformatorischem Charakter. Um nur einige daraus namhaft zu machen, so enthalten die von Thomas Wright edirten »Politischen Dichtungen«[1] eine ganze Anzahl von polemischen und satirischen Gedichten, welche im XIV. und XV. Jahrhundert für oder wider die Wiclif'sche Bewegung erschienen sind. Ferner ist von bedeutendem Interesse für unsern Zweck der von LUARD in Cambridge herausgegebene Briefwechsel des berühmten Bischofs von Lincoln, GROSSETÊTE[2]. Eine höchst erwünschte und reichhaltige neue Quelle zur Geschichte Wiclif's und seiner Anhänger ist in dem ohne Zweifel von dem Polemiker THOMAS NETTER von Walden gesammelten »Unkrautbündel« erschlossen worden, einer Urkundensammlung, welche Walter SHIRLEY 1858 erstmals herausgegeben und mit einer überaus gehaltreichen Einleitung versehen hat[3]. Auf SHIRLEY's wohlbegründeten Antrag eingehend, hat die Verwaltung der grossartigen Verlagsanstalt in Oxford, welche nach ihrem Stifter Clarendon Presse oder auch Universitäts-Presse genannt wird, sich entschlossen, eine Auswahl von Werken WICLIF's herauszugeben. Von dieser Sammlung ist zuerst der Trialogus, in kritischer Bearbeitung nach den vier Wiener Handschriften, erschienen; hierauf folgten durch Thomas ARNOLD in Oxford, den gleichnamigen und würdigen Sohn des berühmten Theologen und

1) *Political Poems and Songs relating to English History, composed during the period from the Accession of Eduard III. to that of Richard III. Edited by* Thomas WRIGHT. London 1859. 2 Bände.

2) ROBERTI GROSSETESTE *episcopi quondam Lincolniensis Epistolae. Edited by* HENRY RICHARD LUARD, London, 1861.

3) *Fasciculi zizaniorum Magistri* Johannis Wyclif *cum tritico. Ascribed to* Thomas Netter *of Walden. Edited by* Walter Waddington SHIRLEY. London, 1858.

Schulmanns, erstmals edirt, Wiclif's englische Predigten und eine grosse Zahl seiner kleinen englischen Traktate [1]).

So ist seit der Mitte des gegenwärtigen Jahrhunderts in der That viel geschehen, um die Geschichte der werdenden Reformation zu beleuchten, theils durch Erschliessen neuer Quellen und durch Veröffentlichung urkundlichen Stoffes, theils durch monographische Aufhellung einzelner Punkte. Bei alle dem ist jedoch nicht zu verkennen, dass dies alles doch nur Vorarbeiten sind, welche eine umfassendere Darstellung fordern. Sie machen das Bedürfniss nach einer solchen erst recht fühlbar, sowohl durch dasjenige, was sie leisten, als durch die Lücken und Mängel, welche ihnen anhaften.

Was hauptsächlich mangelt, das ist ein Nachweis des inneren Zusammenhangs zwischen den verschiedenen Männern und Erscheinungen von vorreformatorischem Charakter, die Aufzeigung eines allmählichen Fortschritts von Stufe zu Stufe, die Entdeckung eines massgebenden Mittelpunktes.

Für den Knotenpunkt in der gesammten Vorgeschichte der Reformation halten wir Johann von Wiclif. In ihm sammeln sich eine Menge Fäden aus den Jahrhunderten vor ihm. Und von ihm gehen mannigfaltige Wirkungen aus, Wellenschläge, die nach verschiedenen Seiten hin sich verbreiten, und zwar mit so nachhaltiger Kraft, dass wir noch bis über den Anfang der deutschen Reformation hinaus Erscheinungen verfolgen können, welche direct auf Wiclif zurückführen. Wir können das hier nur vorausgreifend im Allgemeinen behaupten, und müssen den eingehenden Nachweis der geschichtlichen Darstellung selbst vorbehalten. Ist aber dem also, dann ist Wiclif in der That als der Mittelpunkt in der gesammten Vorgeschichte der Reformation anzuerkennen. Und er ist auch der Mann dazu, und verdient seiner

1) Joannis Wiclif *Trialogus cum supplemento Trialogi. Edidit G. Lechler, Oxonii*, 1869.

Select englisch works of John Wiclif. *Edited by* Thomas Arnold, *M. A., Oxford; Vol.* I. 1869: *Sermons on the gospels for sundays and festivals. Vol.* II. 1871: *Sermons on the ferial gospels and sunday epistles. Treatises. Vol.* III. 1871: *Miscellaneous works.*

grossartigen Persönlichkeit und babnbrechenden Arbeit wegen eine Darstellung, welche ihm in dieser Beziehung gerecht wird.

Aus dem Bisherigen ergibt sich die Gliederung unseres Werkes von selbst. Der Mittel- und Schwerpunkt desselben kann nur in Wiclif selber liegen. Die Reformkeime in den Jahrhunderten vor ihm bilden die Grundlage. Und die Zwischenzeit zwischen ihm selbst und dem Beginn der Reformation des XVI. Jahrhunderts, mit allen Wirkungen, die von Wiclif ausgegangen, stellt die Fortentwickelung dar. Hiermit schliesst die Vorgeschichte und es beginnt die Geschichte der Reformation. Somit zerfällt unser Werk in drei Bücher:

Erstes Buch: Die Zeit vor Wiclif's Auftreten, bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts.

Zweites Buch: Johann von Wiclif, sein Leben und Wirken.

Drittes Buch: Der Zeitraum von Wiclif's Tod (1384) bis zum Anfang der Reformation.

Erstes Buch.

Die Zeit vor Wiclif's Auftreten,

bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Dieser Abschnitt unserer Arbeit kann nicht die Aufgabe haben, die Vorgeschichte der Reformation, so weit sie der Zeit vor Wiclif's öffentlichem Auftreten angehört, vollständig und erschöpfend zu behandeln. Denn dazu wäre eine Darstellung der gesammten Kirchengeschichte von Anfang an bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts erforderlich. Und eine solche würde, um des hier massgebenden Gesichtspunktes willen, manche Vorarbeiten voraussetzen, welche am besten in monographischen Forschungen und Darstellungen niedergelegt werden dürften. Um nur Eines zu nennen, so bedarf die Geschichte der Scholastik noch mancher Aufhellung, welche tiefer eindringen müsste, als die Forschung im gegenwärtigen Jahrhundert mit wenigen Ausnahmen gethan hat.

Es kann für unseren Zweck, bei welchem, wie gesagt, Wiclif selbst den Schwerpunkt bildet, sich nur darum handeln, diejenigen Fäden aufzuzeigen und bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts zu verfolgen, welche die Grundlage und Voraussetzung des Auftretens von Wiclif bilden und in seiner Persönlichkeit wie in seinem Wirken gleichsam in einen Knoten verschlungen erscheinen.

Hiebei wird es aber zu grösserer Klarheit der Anschauung dienen, wenn wir das christliche Abendland im Ganzen, die christliche Entwickelung des europäischen Continents einerseits, und die Geschichte der insularen Heimath Wiclif's vor seinem Auftreten andererseits, auseinander halten. Darnach theilt sich das gegenwärtige Buch in zwei Kapitel. Es bedarf kaum einer Rechtfertigung, wenn wir die allgemein europäischen Verhältnisse voranstellen und die eigenthümlich englischen erst im zweiten

Kapitel in's Auge fassen. Wir erlangen dadurch für's erste den Vortheil, dass wir vom Entfernteren zum Näheren stetig fortschreiten, und die den Mann selbst umgebende geistige Atmosphäre von aussen nach innen, bis dahin, wo sie ihn unmittelbar berührt und ihn selbst mit bestimmt, kennen lernen. Zum andern geht die Kirchengeschichte des continentalen Europa's in ununterbrochener Linie bis in's christliche Alterthum zurück, während die Kirchengeschichte Englands im Mittelalter eigentlich erst mit der Mission Augustin's, unter Gregor dem Grossen, ihren Anfang nimmt.

Erstes Kapitel.

Vorgeschichte der Reformation auf dem europäischen Festlande, bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts.

I.

Um die Vorgeschichte der Reformation zu überschauen, müssen wir bis auf Christum selber zurückgehen, und mit wenigen Strichen die Grundlinien der gesammten christlichen Entwickelung andeuten. Hiebei ist es unumgänglich, Ueberzeugungen auszusprechen, welche zu begründen wir hier nicht einmal versuchen dürfen, wollen wir nicht von unserem eigentlichen Ziel abirren.

Jesus Christus, seine Person und sein Werk, ist der Mittelpunkt der gesammten Menschengeschichte. Alles was vor ihm gewesen ist, zielt auf ihn. Und alles was nach ihm gekommen ist, gründet sich auf ihn, oder bezieht sich wenigstens auf ihn, näher oder entfernter, freundlich oder feindlich. Somit ist die gesammte Geschichte v o r Christo, richtig betrachtet, e i n e Vorgeschichte des Christenthums. Und die gesammte Geschichte s e i t Christo ist e i n e Geschichte des Herrschens Christi, sei's über seine Freunde, sei's mitten unter seinen Feinden. Als der Sohn Gottes in die Welt kam, war sein Erscheinen auf der einen Seite die Erfüllung jahrtausendealter Verheissungen und des auf Gottes Wort und Verheissung gegründeten Hoffens und Sehnens im Volke Gottes; auf der andern Seite ist sein Erscheinen die göttliche Antwort auf alles Suchen und Fragen der heidnischen Völkerwelt

nach dem »unbekannten Gott«, aber auch ein göttlicher Ruf zur Umkehr von den »eigenen Wegen«, welche Gott die Völker hatte wandeln lassen (Apostelgesch. 14, 16 vgl. 17, 27. 30).

Aber die Erfüllung der Gottesverheissungen in Jesu von Nazareth, diese Beantwortung der tiefsten Fragen und Berichtigung der Wege der Menschheit, ist in der Weise geschehen, dass ein göttliches Samenkorn in die Menschheit eingesenkt wurde, welches erst keimen, treiben und Früchte bringen musste (Mark. 4, 26—29 vgl. Joh. 12, 24). Das Heil ist nicht gekommen in Gestalt einer ausgeführten und vollendeten Lebensordnung, Gottesdienstordnung; die Wahrheit in Christo ist nicht geoffenbart in der Form eines vollständigen Lehrgebäudes; denn das Christenthum ist eben nicht Gesetz, sondern Evangelium, eine Botschaft von Thatsachen, von Gottesthaten und Gottesgnaden. An dem Gottesbau in der Menschheit, den das Christenthum darstellt, ist nur der Grund, der Eckstein, von Gott selbst gelegt, Jesus Christus (1. Korinth. 3, 11. Eph. 2, 20. 1. Petri 2, 6); hingegen zum Aufbau und Ausbau sind Menschen, als Mitarbeiter Gottes, berufen (1. Kor. 3, 9. Eph. 2, 20 folg. 1. Petri 2, 5). Mit andern Worten, die Entwicklung des Christenthums ist Sache der Geschichte und demnach, wie alle Menschengeschichte, der Freiheit anheimgegeben. Da kann es denn nicht fehlen, es arbeiten neben »weisen Baumeistern« auch thörichte und ungeschickte mit. Selbst unter Solchen, welche nicht etwa den von Gott auserwählten Eckstein verwerfen (1. Petri 2, 4. 7), sondern auf dem richtigen, von Gott gelegten Grunde fortarbeiten, bauen die Einen Gold, Silber, edle Steine darauf, die Andern Holz, Heu, Stoppeln (1. Kor. 3, 12). So sind es demnach stets zweierlei Kräfte, welche bei der Fortentwickelung der Sache Christi, des Reiches Gottes, sich betheiligen, Gottes Arbeit und der Menschen Mitarbeit, das Heil von oben und der menschliche Wille von unten, der heilige Geist vom Vater und vom Sohn und des Menschen Geist, der vielfach in Sünde und Irrthum sich verirrt.

Jesus hat das Evangelium von dem Reiche Gottes gepredigt, und den Weg Gottes gelehrt (Matth. 4, 23. 26, 55). Aber eine vollständige Lehre, ein geordnetes und in sich geschlossenes Lehrgebäude hat er nicht aufgestellt. Jesus hat gebetet und seine

Jünger beten gelehrt, die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit gegründet, das heilige Abendmahl gestiftet, und seinen Aposteln befohlen zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes: aber eine ausgeführte Ordnung der Gebete und Gottesdienste hat er nicht vorgeschrieben. Jesus hat Jünger gesammelt und Apostel ausgesandt, seine Gemeinde gegründet und derselben Befehl und Verheissung ertheilt: aber eine geregelte Gemeindeordnung und Kirchenverfassung, mit unterschiedenen Aemtern und Satzungen, hat er nicht eingesetzt. Das alles blieb dem Wachsthum des Senfkorns, das er gepflanzt, dem Ausbau des Reiches Gottes, dessen Grund er gelegt, ja dessen lebendiger Grundstein er selber ist, vorbehalten.

Wenn nun das flüssige Metall der Wahrheit in feste Begriffsformen gegossen, in bestimmte Lehrsätze gefasst, in ein gliedlich geordnetes Lehrganze vereinigt wurde, wenn man dazu schritt, die Anbetung Gottes in Christo zu liturgischen Gebeten auszugestalten, zu einer geregelten Gottesdienstordnung, zu einer ausgeführten Sakramentsliturgie zu entwickeln, wenn die Gemeindeordnung und Kirchenverfassung in Gemässheit von Zeit und Umständen ausgebaut und mit kirchenrechtlichen Satzungen als einem Zaun umgeben und gesichert wurde, so war in aller dieser Arbeit Irren menschlich. Unbewusst und unwillkührlich mochte beim besten Willen Misverständniss, Thorheit und Schwäche, Eitelkeit, Rechthaberei, Eigennutz, Sünde und Unrecht sich einmischen. Hat doch selbst die gesunde Rebe, die am Weinstock bleibet und Frucht bringt, dessen ungeachtet nöthig, »gereiniget und beschnitten zu werden, damit sie mehr Frucht bringe« (Joh. 15, 2). Ein Petrus ist nicht sicher davor, wenige Augenblicke nachdem er ein Bekenntniss abgelegt hat, welches nicht von Fleisch und Blut, sondern vom Vater im Himmel geoffenbaret ist, ein Wort zu reden, welches wahrhaft ärgerlich ist, weil es nicht aus göttlicher, sondern aus menschlicher Meinung hervorgeht (Matth. 16, 17. 23). Und wenn der Feind mitten unter den Waizen Unkraut säet, wenn Kinder der Bosheit mitten unter den Kindern des Reichs aufwachsen, so können auch Irrthümer, Misgriffe und Aergernisse beim Wachsen des Reiches Gottes und im Ausbau der Kirche Christi nicht ausbleiben. Mit andern Worten, bei der Ausgestaltung der Kirche

durch Menschen, bei der Formation kommt es je und je zu einer Deformation: wo aber Deformation eingetreten, da ist Reformation, d. h. bessernde Umbildung nothwendig[1].

Dann gilt es, dem Grundsatz gemäss: »*principiis obsta*«, so rasch wie möglich einzugreifen, die Ausbildung noch in dem Stadium, wo sie erst auf dem Wege und im Werden ist, aufzuhalten, und die Sache in das richtige Geleise zu lenken, bevor es in verkehrter Richtung zu einer vollendeten Thatsache, zu einer anerkannten Lehre, Sitte und Regel kommt.

Christus selbst hat seine Jünger nicht allein unterwiesen und erziehend gebildet: er hat an ihnen auch genug zu rügen, zu reinigen und zu bessern gehabt. Wie viel mehr musste die berichtigende Arbeit den Aposteln obliegen an denen, welche durch ihren Dienst bekehrt worden waren, und an ganzen Gemeinden.

Schon das apostolische Zeitalter, weit entfernt eine Zeit ungetrübter Einheit und makelloser Vollkommenheit zu sein, zeigt tiefgehende Zerklüftung der Ansichten, ja Irrlehren, Misbräuche und Entartungen, gegen welche die Apostel zeugend, widerlegend, kämpfend, abstellend, bessernd, mit einem Wort reformirend aufzutreten sich gedrungen sahen. Und das nicht nur in Fragen der christlichen Gottesverehrung und der Gemeindeordnung, sondern auch in der Lehre.

Es war eine der tiefgreifendsten, principiellsten Lehrfragen, die in der Kirchengeschichte jemals zum Austrag gebracht worden sind, als jene judaisirenden »falschen Brüder« (Gal. 2, 4) in Antiochia, jene Irrlehrer in den galatischen Gemeinden die Lehre vortrugen, man könne als Christ nicht selig werden ohne Unterwerfung unter das mosaische Gesetz und ohne Annahme der Beschneidung (Apgesch. 15; Gal. 1, 7. cap. 2 folg.). Mit welcher Geistesmacht ist der Apostel Paulus dieser Beeinträchtigung der evangelischen Freiheit, dieser Verkehrung des Heilsweges, dieser Entstellung des Evangeliums entgegengetreten. Die drohende Deformation von judaisirender Seite hat er durch rasches

1) Schon Savonarola hat *deformatio* und *reformatio*, d. h. *reiteratio formae*, als Correlatbegriffe aufgestellt; *Apologeticum fratrum congregationis St. Marci de Florentia*. Vgl. Rudelbach, Savonarola, S. 188 folg.

entscheidendes Dareinschlagen mit dem Schwert des Geistes glücklich abgewendet. Dagegen drohte eine Deformation der evangelischen Wahrheit von hellenischer Seite, als etliche Mitglieder der Gemeinde in Korinth behaupteten, es sei mit der Auferstehung der Todten nichts (1. Kor. 15, 12), oder als jene Irrlehrer, gegen welche der Apostel Johannes streitet, nicht bekennen wollten, dass Jesus Christus in das Fleisch gekommen, d. h. wahrer Mensch sei mit wirklicher Leiblichkeit (1. Joh. 4, 3). In der korinthischen Gemeinde waren Misbräuche eingerissen, welche die Feier des heil. Abendmahls entstellten: da hielt der Apostel Paulus mit seinem Tadel nicht zurück und brachte der Gemeinde dasjenige als massgebend in Erinnerung, was er selbst in Betreff des Herrnmahls von Jesu her überkommen und ihnen mitgetheilt habe (1. Kor. 11, 18 folg.). Die kolossischen Irrlehrer machten ihren Anhängern beengende sittliche Vorschriften und asketische Zumuthungen: sofort warnte Paulus: »Lasset euch niemand Gewissen machen über Speise oder Trank oder bestimmte Feiertage oder Neumonden oder Sabbather« u. s. w. (Kol. 2, 16 folg.); und aus ähnlicher Veranlassung musste er den römischen Christen die Wahrheit einschärfen, dass das Reich Gottes nicht ist Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist (Röm. 14, 17).

Genug, wir sehen schon aus diesen Thatsachen, wie wachsam und energisch die Apostel gegen mannigfaltige Entstellungen der evangelischen Wahrheit und gegen Entartungen des christlichen Lebens, welche sich da und dort einschlichen, aufgetreten sind. Allerdings hat das apostolische Verfahren in allen diesen Fällen um deswillen weniger einen reformatorischen, als einen theils seelsorgerischen, theils kirchenleitenden Charakter, weil die Irrungen und Misbräuche erst im Werden begriffen, noch nicht durch längere Uebung und Brauch zu einer scheinbaren Berechtigung und einem gewissen Ansehen gelangt waren.

Dies ist auch in der nachapostolischen Zeit, ja, im Ganzen genommen, während der sechs ersten Jahrhunderte der Fall gewesen. Die ganze Entwicklung der Kirche Christi war noch im Fluss begriffen. Die Ausbildung der Lehre zu einem kirchlichen Lehrbegriff, die Ordnung einer geregelten Cultusform, die Ge-

staltung eines christlichen Kirchenjahrs, die Gliederung einer abgestuften hierarchischen Aemterreihe, die Aufstellung kirchenrechtlicher Satzungen, — alles befand sich noch in dem lebendigen Processe der Gestaltung und des allmählichen Werdens. Auf allen diesen Gebieten fehlte es selbstverständlich nicht an Verschiedenheiten der Ansicht und Richtung; auch Irrthümer und bedenkliche Dinge mischten sich ein. Aber eben weil die Sachen erst im Werden standen, gewannen die Berichtigungen, Warnungen, Proteste noch nicht den Charakter reformatorischer Gedanken und Thaten. Und solcher Berichtigungsversuche, Proteste u. s. w. finden wir viele. Schon frühe in der nachapostolischen Zeit, als die gnostischen Sekten um sich griffen, fühlte man den Kontrast zwischen der Gegenwart und dem Stand der Kirche zur Zeit der Apostel, und nannte im Gegensatz zu dem damaligen Zustand die apostolische Kirche eine »jungfräuliche« [1].

Vielfach freilich hat die Vergleichung der Gegenwart mit der Vergangenheit, und das Streben nach Besserung und Reinigung der Kirche falsche Bahnen eingeschlagen und verkehrte Ziele sich gesteckt. Der Montanismus hielt es für einen Abfall von dem apostolischen Leben, dass der Gedanke, die Wiederkunft Christi und die zukünftige Welt stehe unmittelbar bevor, allmählich in den Hintergrund getreten war, und dass der Eifer für asketische Bereitung zu der Endkatastrophe nachliess; die Montanisten gedachten, kraft angeblicher Offenbarungen, die Kirche zu ihrem früheren Stande zurückzuführen durch Auffrischen des Gedankens der Endzeit und durch Erweckung zu ernster asketischer Selbstbereitung. Und doch war dieser ganze Reformversuch ein Anachronismus und eine Selbsttäuschung.

Auf der andern Seite wollten die gnostischen Sekten das Christenthum nicht blos zu einer angeblich höheren Stufe, der γνῶσις im Gegensatze einer blossen πίστις, erheben, sondern auch wirklich reformiren. Wenigstens war das die Meinung eines

1) Der Geschichtschreiber der Kirche vor Eusebius, Hegesippus, erwähnt in Betreff der Zeit nach dem Märtyrertode Jakobus des Gerechten, dass die Kirche »noch nicht verderbt war durch eitle Reden«, d. h. durch gnostische Sekten u. s. w., und fügt bei: διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον, in dem Bruchstück bei Eusebius, Kirchengeschichte IV, c. 22.

Marcion. Er hielt dafür, das reine (paulinische) Evangelium sei durch jüdische Gesetzlichkeit in Lehre und Leben entstellt, und gedachte es durch scharfe Trennung zwischen Gesetz und Evangelium wiederherzustellen[1].

Auf Seiten der alt-katholischen Lehrer und Väter treffen wir vielfach eine klare Erkenntniss des Schadens, welchen Einmischung jüdischer Begriffe oder heidnischer Vorstellungen und Gesinnungen, unsittlicher egoistischer Denkart in das christliche Wesen und Leben, anrichtete. Es ist nicht leicht Einer unter den bedeutenden Männern des zweiten und dritten, des vierten und fünften Jahrhunderts, der nicht die Entartung, wo sie zu Tage kam, aufgedeckt und bekämpft hätte. Wir nennen nur einen Irenäus, Tertullian, Cyprian, Athanasius, Chrysostomus, Hieronymus, Augustin. Als das asketische Leben zu Ehren kam, hat ein Clemens von Alexandria erinnert, dass das nichts eigenthümlich Christliches sei, denn bei den Indiern gebe es auch Asketen; die wahre Enthaltsamkeit sei nicht eine leibliche Uebung, sondern eine Tugend der Seele; der Erlöser gebiete nicht schlechthin, alle irdische Habe von sich zu werfen; es könne jemand sein ganzes Vermögen hingeben, — und ein Sklave des Hochmuths werden u. s. w. Allerdings kam es vor, dass die offene Rüge einer Zeitneigung mit grosser Empfindlichkeit aufgenommen und verketzert wurde. Wie übel ist Vigilantius bei Hieronymus angekommen, da er gegen die Verehrung der Reliquien und die Anrufung der Märtyrer, als einen Rückfall in heidnisches Wesen, und gegen die mönchische Askese, zumal die Ehelosigkeit, als eine Verirrung der christlichen Sittlichkeit sich erhob[2]. Während andererseits selbst im Mönchsstande es nicht ganz gefehlt hat an Männern, welche, bei aller Hochschätzung mönchischer Tugendübungen, doch die dabei drohenden sittlichen Gefahren nicht verkannten, sofern man einerseits ein gesetzliches Joch daraus machen konnte,

1) TERTULLIAN, *adversus Marcionem*, I. c. 20: *ajunt enim Marcionem non tam innovasse regulam, separatione legis et evangelii, quam retro adulteratam recurasse.*

2) HIERONYMUS, *Contra Vigilantium* c. 4, in *Opp. ed.* Vallarsi, *Veron.* 1735. fol. Vol. II. f. 390 folg.

andererseits in einer verkehrten Selbstgerechtigkeit sich gefiel. Unter diesen Männern evangelischen Geistes möge hier nur einer Erwähnung finden, der Mönch Markus im V. Jahrhundert, ein Schüler des Chrysostomus, welcher den Wahn von der Verdienstlichkeit der Werke und von der Rechtfertigung durch Werke eigens bekämpft, hingegen das Verdienst Christi und seiner Gerechtigkeit, welches uns durch die Taufe angeeignet und mitgetheilt werde, in einer merkwürdig evangelischen Weise hochgehalten hat[1].

Die Zeit des christlichen Alterthums ging zu Ende. Der flüssige Gehalt des Christenthums war im Laufe der Jahrhunderte in einer Weise ausgeprägt worden, wie dies dem griechisch-römischen Geist entsprach. Die Grundlehren von dem Gottmenschen und der göttlichen Dreieinigkeit, von Sünde und Gnade waren festgestellt, jene durch gemeinschaftliche Arbeit der griechischen und lateinischen Kirche, diese durch die lateinische Kirche allein. Eine geschlossene Cultusordnung war ausgebildet, die Kirchenbaukunst hatte sich gebildet, ein christlicher Hymnen- und Gebetschatz war geschaffen, ein christliches Kirchenjahr wenigstens im Grundriss entworfen. Die kirchliche Hierarchie hatte sich aufgebaut, ein Inbegriff kirchenrechtlicher Satzungen war durch ökumenische und Provincial-Concilien aufgestellt. Das Haus der Kirche war bis auf einen gewissen Grad ausgebaut und eingerichtet. Der Geist Christi hatte seine bildende Kraft in einer Fülle von Schöpfungen an den Tag gelegt, literarisch, dogmatisch, liturgisch, dichterisch, social. Aber auch bedenkliche und verkehrte Dinge hatten sich eingeschlichen und waren zu Ansehen und Bedeutung gelangt; schiefe Lehrsätze und falsche sittliche Begriffe, Verehrung von Märtyrern und Anrufung der Heiligen, Gewöhnung an einen Cultus, welcher von der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit weit abwich, hierarchische Gesinnungen und Ansprüche hatten Geltung gewonnen. Wie es um den sittlichen Durchschnittscharakter der christianisirten Bevölkerung antiker

1) Vgl. die interessante Abhandlung von Theodor Ficker: Der Mönch Markus, eine reformatorische Stimme aus dem V. Jahrhundert. Zeitschrift für die historische Theologie. 1868. S. 402—430.

Abkunft in Italien und den Provinzen rings um das Mittelmeer in der Mitte des V. Jahrhunderts gestanden haben mag, das erkennen wir aus dem erschreckenden Nachtbilde, welches der Presbyter in Massilia, Salvian, in seinem Werke »Von der göttlichen Weltregierung« entworfen hat. Das Eine nur mag hier Erwähnung finden, dass der gallische Priester einmal ausruft: »Wie ist die Christenheit jetzt sich selbst unähnlich geworden, das heisst dem, was sie einst gewesen! Paulus hat Einen ausgestossen, damit er nicht die grosse Mehrzahl anstecke! Und wir begnügen uns damit, dass gleich viel Fromme wie Böse seien. Ja wie tief sind wir gesunken, dass wir ganz froh sein würden, wenn nur die Hälfte schuldlos wäre! Hält doch die Mehrzahl Bosheit für Verstand[1]!« Und der Mann hat nicht blos eine unbewusste Ahnung, sondern eine ziemlich klare Erkenntniss davon, dass Gott den sittlichen Abfall der »Römer«, d. h. der lateinischen Christenheit in dem untergehenden weströmischen Reiche, durch Germanen züchtigt, und dass eine bessere Zukunft nur den Germanen blüht: »sie nehmen zu, wir nehmen ab; sie blühen, wir welken[2].«

II.

Die Kirche verjüngte sich, indem ihr Schwerpunkt in die germanische Welt, in die neu gegründeten Reiche der Westgothen, Burgunder und Franken, der Vandalen, Ostgothen, Langobarden u. s. w. fiel. Die deutschen Stämme waren anfänglich zum Christenthumin arianischer Form übergegangen. Nur die Franken sind unmittelbar vom Heidenthum aus zum katholischen Christenthum, d. h. zum Glauben an den Gottmenschen und an die göttliche Dreieinigkeit, und zugleich zum Anschluss an den römischen

1) SALVIANUS, *Octo libri de gubernatione Dei etc. Bibliotheca Max. Patrum*, Vol. VIII, fol. 362² folg., im VI. Buch: *Quam dissimilis est nunc a se ipso populus christianus, i. e. ab eo qui fuit quondam! etc.* Vgl. III. Buch, fol. 350²: *Quid est aliud paene omnis cötus Christianorum quam sentina vitiorum?*

2) A. a. O. VII. Buch, fol. 371. Wie einst Tacitus den Römern ahnungsvoll das beschämende Bild germanischen Lebens vorhielt, so hat Salvian der römischen Christenheit die Germanen, theils die arianischen, theils die noch heidnischen Völker derselben, strafend vorgehalten.

Bischof übergetreten. Als von dem Frankenreiche aus das katholische Bekenntniss in die übrigen germanischen Reiche vordrang, wurde Rom und sein Bischof der geistige Mittelpunkt des germanisirten Westeuropa, erst der romanischen Bevölkerungen Italiens und Spaniens, Süd- und Nord-Frankreichs, dann der rein germanischen Stämme in Grossbrittannien und Deutschland. Skandinavien und die slawischen Länder wurden erst später christianisirt.

Nun bildete sich ein merkwürdiges, höchst einflussreiches Bündniss. Das Frankenreich schwang sich zu der massgebenden Grossmacht in dem theils romanischen theils germanischen Abendlande auf, zumal unter dem Karolingischen Geschlecht. Diese staatliche Grossmacht reichte der kirchlichen Gewalt des römischen Bischofs die Hand zum Bunde. Und beide Gewalten stärkten und hoben sich gegenseitig. Mit Hülfe römischer Sanktion bestieg Pipin der Kleine, unter Verdrängung des sittlich herabgekommenen Merowingischen Hauses, den fränkischen Königsthron. Sein Sohn Karl der Grosse liess zu Weihnacht 800 durch den römischen Bischof die Kaiserkrone sich auf das Haupt setzen, und erneuerte mit Hülfe Roms das weströmische Kaiserthum. Dafür retteten die Karolinger den römischen Bischof von der bedrohlichen Nachbarschaft des Langobardischen Reiches, liehen ihm fortwährend ihren schützenden Arm, und legten durch Schenkung von Landestheilen, welche bisher theils unter dem oströmischen Kaiserthum gestanden waren (Exarchat), theils dem langobardischen Reich angehört hatten, den Grund zu dem Kirchenstaat [1]).

Damit wurde der Papst ein weltlicher Fürst; zwar nicht sofort ein souveräner Regent, aber doch Regent eines Staates, während er zugleich das kirchliche Regiment über das gesammte Abendland führte. Dieses Ereigniss übte eine mächtige, aber nicht eben heilsame Rückwirkung auf den Charakter des Papstthums und seines Kirchenregiments. Dasselbe wurde unwillkührlich verweltlicht. Zwar waren die römischen Bischöfe schon seit Jahrhunderten im Besitz grosser Patrimonien, ausgedehnter

1) Vgl. Leopold RANKE, Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im XVI. und XVII. Jahrhundert. Fünfte Aufl. 1867. I, 13 folg.

Ländereien und Herrschaften in allen christlichen Provinzen. Wir kennen das z. B. aus dem reichhaltigen Briefwechsel Gregor's des Grossen, welcher zu einem beträchtlichen Theile den wirthschaftlichen, rechtlichen, politischen Fragen gewidmet ist, die von einem ausgebreiteten, in vielen Ländern zerstreuten, unter verschiedenen Regierungen stehenden Grundbesitz unzertrennlich sind. Aber noch ganz anders wurde die Lage der Dinge, als nicht bloss der bisherige Grundbesitz in bedeutendem Maasse vermehrt wurde, sondern auch wirklich staatliches Regiment, wiewohl der Kirchenstaat anfangs noch klein war, dazu kam. Jetzt erst ist vollendete Thatsache geworden, was laut der phantastischen Sage des späteren Mittelalters schon am Anfang des IV. Jahrhunderts durch die angebliche »Schenkung Constantins« geschehen sein soll [1].

Und dem römischen Bischof folgten auf der bedenklichen Bahn, die er betreten hatte, andere Bischöfe so wie Aebte von Klöstern. Die geistlichen Würdenträger erstrebten und erlangten, wenigstens vielfach, gräfliche, ja herzogliche Rechte. Die Hochstifte, Erzstifte, Abteien wurden selbständige Staaten, Kirchenstaaten im Kleinen. Die Erzbischöfe, Bischöfe und Klosterprälaten wurden wirkliche Kirchen*fürsten*; so mit der Zeit die Kurfürsten von Mainz, Trier und Köln, die Fürsterzbischöfe, Fürstbischöfe etc. Die neueste Zeit hat mit sich gebracht, dass *ein* geistliches Territorium um das andere sekularisirt wurde, zumal seit 1797; im Jahre 1870 ist auch der Kirchenstaat selbst dem Zuge zur Sekularisation, der in der Zeit liegt, zum Opfer gefallen. Damals ging der römische Bischof im Centrum auf dem Wege zur weltlichen Herrschaft voran; jetzt ist der römische Kirchenstaat, im Centrum der katholischen Kirche, den kleineren Kirchenstaaten der Peripherie im Falle nachgefolgt [2].

Das doppelte Schwert kirchlicher und staatlicher Gewalt in den Händen des Papstes und vieler Bischöfe diente nicht zum

1) Vgl. Doellinger, Die Papst-Fabeln des Mittelalters. 2. Aufl. München, 1863. S. 61—106.

2) Vgl. mein Programm: Der Kirchenstaat etc. Leipzig 1870. S. 1—9

geistlichen Wachsthum der Kirche. War doch schon das geistliche Schwert allein, so wie der Papst in Folge des pseudo-isidorischen Kirchenrechts dasselbe mit steigender und immer schrankenloserer Gewalt führte, keineswegs nur förderlich für das innere Leben. Als aber fürstliche Macht, und beim Papste zuletzt eine wirklich souveräne Staatsgewalt dazu kam, so hängte sich unwillkührlich eine Menge irdischen Bleigewichts an das oberste Kirchenregiment im Mittelpunkt, und verhältnissmässig auch an den Episkopat im Umkreis der Kirche, so dass Verweltlichung des kirchlichen Lebens im Ganzen und Grossen unvermeidlich war. Gerade die tüchtigsten, sittlich würdigsten und geistvollsten Männer unterlagen dieser Versuchung am ehesten. Zum Beispiel Adelbert von Bremen, ein älterer Zeitgenosse Hildebrand's, 1043 zum Erzbischof von Bremen ernannt, 1072 gestorben, war ein hochgebildeter Geist und ein Mann von makellosem Wandel; er führte sein Kirchenregiment mit gewissenhafter Treue und Sorgfalt, mit Gerechtigkeit und Gewandtheit. Aber alle diese Tugenden wurden wieder verdunkelt durch eine Art Egoismus, dessen Schwerpunkt allerdings nicht sein persönliches Ich, sondern sein Bisthum, das Erzstift Bremen, war. Die Sorge für sein Stift ging ihm über alles. Nicht selten hörte man ihn sagen: »Für der Kirche Vortheil werde ich Keines schonen, weder meiner selbst noch meiner Brüder noch Geldes noch der Kirche selbst, damit mein Bisthum von fremdem Joche befreit und anderen gleich werde.« Sein eifrigstes Bestreben war, das Erzstift Bremen zu unumschränkter Freiheit zu erheben und in seinem Erzbisthum den Herzogen und Grafen alle Gerichtsbarkeit zu entziehen. Das kleine Bremen sollte in seiner Art ein Rom des Nordens werden, zu welchem die Völker des Nordens strömen würden, wie zu dem heil. Stuhl nach Rom. Was das Territorium des Erzstifts betrifft, so hat er dasselbe in den 30 Jahren seiner Amtsführung um mehr als 2000 Morgen Landes erweitert[1].

1) Johannes Voigt, Hildebrand als Papst Gregorius VII, und sein Zeitalter. Zweite Aufl. 1846. S. 76 folg. 83. 136., nach Adam von Bremen und Annalista Saxo.

Wenn die besten Männer das höchste Ziel ihres kirchlichen Lebens und Strebens in solche Dinge setzten, was lässt sich von minder uneigennützig und rechtschaffen gesinnten Kirchenmännern jener Zeit erwarten? Wir haben nicht nöthig eines breiteren auf jenen schmachvollsten Verfall der Kirche im X. Jahrhundert einzugehen, wo die päpstliche Würde ein Spielball der römischen Adelsfaktionen wurde, wo verrufene Weiber von Rang die Gewalt in den Händen hatten, und unwürdige Persönlichkeiten wie Octavian (Johann XII.) und Leo VIII., nachher Benedict VI. und Bonifacius VII. auf dem römischen Stuhle sassen, von denen der eine ermordet, der andere vom Volke verjagt wurde. Wie musste es da rechtschaffenen Christen zu Muthe werden, wenn schon ein Jahrhundert früher, in dem ungleich besseren karolingischen Zeitalter, der edle Agobard, Bischof von Lyon, den Gedanken geäussert hat, die Kirche so gut wie die ganze Welt habe gealtert; in früheren Jahren sei sie stark gewesen Leiden zu erdulden, aufrecht in der vollkommenen Wahrheit, kräftig genug um Zeichen und Wunder zu thun, eifrig in Enthaltsamkeit, thätig gegen die Wuth der Wölfe, frei genug, den Bösen Widerstand zu leisten. Aber jetzt sei sie durch alle Schwachheiten des Geistes so entkräftet, dass wider das Böse zu sprechen weder gerathen noch möglich sei, während man sich in der That davor zu hüten weder geneigt noch fähig sei [1].

Als das Verderben am römischen Mittelpunkt auf jene schauervolle Höhe stieg, welche in der zweiten Hälfte des X. Jahrhunderts erreicht wurde, gingen die Proteste noch aus einem ganz anderen Ton. Damals war es die Kirche von Nordfrankreich, welche ihre Stimme erhob. Auf dem Concil zu Rheims, welches von Hugo Capet berufen am 17. Juni 991 in der Klosterkirche des heil. Basolus, vor den Thoren der Stadt, zusammentrat, um die Streitfrage über die Absetzung Erzbischof Arnulf's von Rheims zu entscheiden, haben die französischen Bischöfe eine Sprache ge-

1) AGOBARD, *De privilegio et jure sacerdotii* c. 13. *Opp. ed. Steph.* Baluze, 1666. 8⁰. I, 137.

führt und gegen die damalige römische Tyrannei eine Opposition gebildet, welche in der Geschichte der römischen Kirche unerhört war. Sie haben unter anderem Fragen aufgeworfen wie die folgenden: »Wenn ein neuer Erlass des Papstes bestehenden Kirchengesetzen Abbruch thun kann, was nützen alsdann gegebene Gesetze, während alles nach der Willkühr **Eines Menschen** geht?« Und: »Steht es denn kirchenrechtlich fest, dass unzählige Priester auf dem Weltkreis, welche nach Wissenschaft und Frömmigkeit hervorragen, untergeben sein müssen solch schmachvollen Ungeheuern von Menschen, die aller Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge baar und ledig sind?« u. s. w. [1]).

Gegen die Mitte des XI. Jahrhunderts erhoben sich die römischen Faktionen auf's neue; die päpstliche Würde wurde nicht nur ein Zankapfel, sondern sogar ein Handelsartikel zwischen denselben. Da griff die Staatsgewalt ein. Kaiser Heinrich III. liess auf der Synode zu Sutri 1046 drei rivalisirende Päpste auf einmal absetzen, und ernannte einen deutschen Bischof zum Papst. Und von da an wurden unter dem Einfluss der deutschen Kaiser fromme und würdige Päpste gewählt. Je tiefer die Kirche gefallen war, desto stärker wurde jetzt das Streben nach Reform der Kirche, nach sittlicher und socialer Hebung des Klerus bis zu seiner Spitze, dem Papst. Die Reformpartei fühlte den Kontrast zwischen dem Papstthum, wie es war, und dem Papstthum, wie es sein sollte, zwischen der verweltlichten Kirche, wie sie war, und dem reinen freien Gottesstaat, den die Kirche darstellen

1) *Acta concilii Remensis* c. XXVIII. bei Mansi, f. 113 folg. Diese Akten wurden zum ersten Mal gedruckt in den Magdeburger Centurien, Cent. X, c. 9. Cardinal Baronius aber in dem römischen Gegenstücke dieser protestantischen Kirchengeschichte, erklärte die Akten für unächt, und die ersten Conciliensammlungen liessen dieselben ganz weg. Man beschuldigte die Magdeburger der Fälschung. Allein die beiden Handschriften, zu Leiden und Wolfenbüttel, sind noch vorhanden und dienen als Entlastungszeugen. Und Mansi hat die Akten in seine Conciliensammlung 1759 folg., im XIX. Bande, 107—153 unweigerlich aufgenommen, auch Hefele hat Conciliengesch. IV, 607 diese Urkunden in der Hauptsache als wahrheitsgemäss anerkannt.

sollte. Man setzte sich deshalb zwei Ziele: sittliche Reinigung der Kirche von oben bis unten, und Befreiung der Kirche aus ihrer Abhängigkeit von der Welt, d. h. von der Staatsgewalt. Das Hildenbrandische Zeitalter begann.

Hildebrand war der Führer und Sprecher dieser Reformpartei. Er fühlte tief den Verfall der Kirche, und stellte sich ihm furchtlos und mannhaft entgegen. Es war sein redlicher Wille, die Kirche zu reformiren. Aber er vergriff sich in den Mitteln und Wegen. Stärker als Gregor VII. in dem Briefwechsel, den er als Papst geführt hat, kann sich ein Reformator kaum aussprechen. In seinem letzten Lebensjahre sagt er bei einem Rückblick auf seine Bestrebungen und Erlebnisse Folgendes: »Die christliche Religion und der wahre Glaube, welchen Gottes Sohn uns durch unsere Väter gelehrt hat, ist in weltliches verkehrtes Herkommen verwandelt und leider fast vernichtet. Seitdem die Kirche mich auf den apostolischen Stuhl erhoben, habe ich mit aller Kraft dahin gearbeitet, dass die heilige Kirche, Gottes Braut, wieder zu der ihr eigenen Schönheit gelangen, frei, keusch und rechtgläubig bleiben möchte [1].« Nun ist aber unverkennbar, dass in dem Christusbilde, welches der Seele Hildebrand's vorschwebt und welches in seinen Briefen sich deutlich wiederspiegelt, der königliche Zug an dem Erlöser überwiegend hervortritt: Christus, wie er seine Kirche gründet und sammelt, regiert und schützt, und endlich zum Siege führt, ist der Herr, zu dem er aufschaut. Eine Herrschernatur wie Hildebrand konnte Christum nur als streitbaren und siegreichen Herrscher seines Reiches auffassen. Es ist immer nur die kirchenpolitische Idee des Primat's, die ihn beseelt. Den warmen Puls des frommen Christenherzens, den Gedanken einer Seele, welche vor alle

1) *Epistolae Gregorii* VII. *collectae* in *Bibliotheca rerum germanicarum Tom.* II, *Monumenta Gregoriana ed. Phil. Jaffé Berolini* 1865. Nr. 46, vom Jahre 1084. p. 573 folg.: *Christiana religio et vera fides — — in secularem versa pravam consuetudinem heu proh dolor ad nichilum pene devenit. — Ex quo — mater ecclesia in throno apostolico me collocavit, summopere procuravi, ut s. ecclesia sponsa Dei — ad proprium rediens decus, libera casta et catholica permaneret.*

sich wünscht nur selig zu werden, spürt man bei ihm kaum. Und demgemäss gestaltete sich auch die Reform der Kirche, an die er seine ganze Kraft rückte und die er mit staatsmännischer Klugheit und Gewandtheit durchsetzte. Zur sittlichen Reinigung der Kirche sollte der Priestercölibat dienen, den er im Grossen und Ganzen wirklich durchgesetzt hat, allerdings mit Hülfe der demokratischen Gelüste, mit Aufbietung der Gemeinden gegen widerstrebende Priester. Dass aber die Ehelosigkeit der Priester, weit entfernt, dieselben sittlich zu heben, sie vielmehr vielfach in Sünden und Laster versenkt hat, das war während des Mittelalters die herrschende Ueberzeugung in den Gemeinden. Und die Entweltlichung der Kirche ist durch Bekämpfung der Laieninvestitur wahrlich nicht erzielt worden. Gregor VII. hat allerdings nichts für sich und für das Papstthum begehrt, als er den Investiturstreit begann; er hatte nichts anderes im Auge, als Besetzung der geistlichen Aemter und Würden durch kirchliche Wahlkörper, und nach dem Maasstabe kirchlicher Tüchtigkeit und Würdigkeit. Aber durch Beseitigung oder thatsächlich — Beschränkung des staatlichen Einflusses auf Uebertragung geistlicher Würden ist der Bestechung, dem Aemterhandel, überhaupt unlauterem weltlichem Gebahren Thür und Thor erst recht geöffnet worden. Es bedarf nur eines Blickes in das XIV. Jahrhundert und eines Ohrs für die einstimmigen Klagen der Christenheit während des Avignonischen Papstthums, und vollends während des Schisma's, um zu erkennen, dass das Uebel der Simonie und der Verweltlichung überhaupt nicht ausgerottet war. Der Unterschied ist nur der, dass nicht mehr Fürsten- und Herrenhände, sondern Priesterhände es waren, welche sich jezt durch Handel mit geistlichen Aemtern befleckten, und dass die päpstliche Kurie selbst der Hauptsitz dieses Schadens wurde. Dass aber durch diesen Wechsel »die Braut Christi ihrer ursprünglichen Reinheit und Schönheit näher gekommen sei«, das würde gerade Gregor VII., wenn er es noch erlebt hätte, am allerwenigsten geglaubt haben. Seine Reformen beruhten auf Selbsttäuschungen und blieben für das Beste der Kirche erfolglos. Wohl aber hat sein hierarchisches Bewusstsein, gegenüber dem Staat und den Fürsten, seine Arbeit

für die Souveränität des Papstthums über die Staaten, Anklang gefunden, Nacheiferung geweckt und fortgewirkt bis auf den heutigen Tag.

Ihren Höhepunkt hat die päpstliche Macht, sowohl nach innen als kirchlicher Primat, wie nach aussen als souveräne Staatsgewalt über den Kirchenstaat, und vorzüglich als geistliche Grossmacht nicht blos neben, sondern in der That über den europäischen Staaten, unter Innocenz III., auf der Schwelle und im Anfang des XIII. Jahrhunderts, erstiegen. Freilich unbestritten war selbst damals die Herrschaft des Papstthums, an der Spitze der gesammten Hierarchie, keineswegs. Es kann genügen, nur im Vorübergehen auf den gewaltigen Kampf hinzuweisen, welcher bis über Kaiser Friedrich's II. Tod (1250) hinaus, ja bis zu Conradin's Hinrichtung (1268), zwischen den Päpsten von der einen und dem Staufischen Hause von der andern Seite, nicht allein um die oberste Gewalt im Abendlande, sondern auch um den beiderseitigen Besitzstand in Italien geführt worden ist.

Aber selbst die Entstehung der Bettelorden, dieser thätigen Vertreter und Streiter Roms, hing auf's engste zusammen mit Erscheinungen und Zuständen, welche einen tief gehenden Zwiespalt der Geister verriethen. Steht es doch ausser Zweifel, dass die Ausbreitung opponirender Sekten und das Unbefriedigende der kirchlichen Zustände, wie sie waren, den Hauptanstoss zur Stiftung dieser neuen Mönchsorden gegeben haben. Der Spanier Dominicus hat zuerst persönlich den Beruf ergriffen, unter den Albigensern in Südfrankreich zu arbeiten, die Ketzer durch Predigt und Unterweisung zu bekehren, ehe er zu diesem Zweck eine mönchische Genossenschaft gründete, die sich als »Predigerorden« constituirte und Bekämpfung der Ketzerei sich zur Hauptaufgabe machte. Aber auch die Ordensstiftung des Franz von Assisi war das bewusste Gegenstück zu gewissen ketzerischen Genossenschaften, welche Anspruch darauf machten, dass sie die apostolische Lebensweise wieder erneuert hätten. Den Zusammenhang zwischen dem Aufkommen der Franziskaner und dem Dasein ketzerischer Sekten bezeugt selbst ein päpstlicher Erlass. Als Gregor IX. im Jahre 1237 den Minoriten das Vorrecht

zuerkannte, überall zu predigen und Beichte zu hören, sprach er geradezu aus: »Weil die Ungerechtigkeit überhand genommen habe und die Liebe im Volke erkaltet sei, habe Gott den Orden der mindern Brüder erweckt, welche nicht das Ihre suchen, sondern das was Christi ist, und sich, um Ketzereien und andere seelengefährliche Dinge auszurotten, der Predigt des Wortes Gottes in freiwilliger Armuth und Demuth gewidmet haben[1].« Und dass die Entstehung und das Umsichgreifen ketzerischer Parteien durch den religiösen und sittlichen Verfall der Kirche selbst verschuldet sei, hat Papst Innocenz III. ganz rückhaltlos und mit den stärksten Worten anerkannt, z.B.: »Die Wächter sind alle blind, stumme Hunde, welche nicht bellen können, vergraben das ihnen vom Herrn anvertraute Pfund wie jener Schalksknecht, denn in ihrem Munde ist Gottes Wort gebunden. Sie alle, vom vornehmsten bis zum geringsten, machen's wie es bei dem Propheten heisst, sie fröhnen dem Geiz, lieben Geschenke und suchen Lohn, sprechen den Gottlosen gerecht der Geschenke wegen, und entziehen dem Gerechten sein Recht; — heissen Böses gut und Gutes böse, machen aus Finsterniss Licht und aus Licht Finsterniss, aus sauer süss und aus süss sauer (vgl. Jesa. 5): sie fürchten weder Gott, noch scheuen sie sich vor Menschen: sie verkehren die Lehren des Evangeliums durch Misdeutung und verwirren die Satzungen der Kirche. — — D a h e r h a t d e r U e b e r m u t h d e r K e t z e r ü b e r h a n d g e n o m m e n, u n d d i e V e r a c h t u n g g e g e n d i e K i r c h e i s t i m Z u n e h m e n« u. s. w.[2]. Es ist bemerkenswerth, dass in diesem Verweis, dessen Spitze gegen einen Erzbischof von Narbonne gerichtet ist, dem aber viele ähnliche, für andere Theile der Christenheit bestimmte Aussprachen zur Seite gestellt werden könnten, nicht bloss die Habsucht, Bestechlichkeit, Parteilichkeit und Sophistik des Klerus gerügt, sondern auch seine Verwaltung

1) Bei Lucas WADDING, *Annales Minorum ad ann.* 1237. *ed.* 2. Rom. 1732. II, f. 437.

2) *Lib.* III, *Epistola* 24, in *Diplomata, Chartae, Epistolae et alia documenta, ad res Francicas spectantia; ed. de B r e q u i g n y*, Paris 1691. f. 27 folg.

des Lehramts als eine gewissenlose und verkehrte bezeichnet wird [1]. Wenn kirchliche Männer, wenn Mitglieder der Hierarchie, selbst Päpste sich gedrungen sahen, so starke Rügen auszusprechen, wie mochten Laien, gottesfürchtige und denkende Männer aus dem Volk, fühlen und urtheilen! Und es fehlte wahrlich nicht an bitteren Klagen. Diese blieben aber dann nicht bei Priestern und Bischöfen stehen, sondern reichten bis hinauf zu den Cardinälen und dem Papste selbst. Es ist doch herzergreifend, wenn Walther von der Vogelweide sagt: »Alle Zungen rufen zu Gott, denn sie (die Priester) widerstreben seinen Werken und fälschen seine Worte; sein Kämmerer stiehlt ihm seinen Himmelsschatz, sein Hirte ist ihm ein Wolf geworden unter seinen Schafen. — Die die Christenheit lehren sollten, sind guten Sinnes baar. — Welches Herz sich bei diesen Zeiten nicht verkehret, seit der Papst selbst dort den Unglauben mehret, dem wohnt ein seliger Geist und Gottes Liebe bei. Sonst war der Priester Lehre sammt ihren Werken rein; jetzt aber sind sie insgemein so, dass wir sie Unrecht thun sehen, Unrecht reden hören [2].«

Nach alledem ist es sehr begreiflich, dass in den Gemeinden, unter dem christlichen Volk, eine Abneigung, ja ein förmlicher Widerwille gegen die herrschende Kirche und ihre Verweltlichung um sich griff, dass eine grundsätzliche Opposition sich erhob, und dass gewisse Sekten, statt der nach ihrem Gefühl unheilbar verderbten und befleckten Kirche, eine reine Gegenkirche aufbauen wollten. Und je grösser der Mangel war an christlicher Erkenntniss, je roher die Gedanken über Gott und die Welt, je grotesker die mittelalterliche Phantasie, um so erklärlicher erscheint der radikale und grundstürzende Charakter jener Sekten, welche die Kirche nicht reformiren, sondern geradezu vertilgen wollten. Die Sekten des Mittelalters vom XI. Jahrhundert an unterscheiden sich doch wesentlich von den Häretikern des

1) A. a. O. *Dogmata evangelica prava interpretatione pervertunt etc.*

2) Walther von der Vogelweide — herausgegeben von Wilhelm Wackernagel und Max Rieger, Giessen 1862. S. 30 folg.

christlichen Alterthums. Bei den letzteren, so verschieden sie unter sich waren, drehte sich in der Regel alles um einen bestimmten Punkt der Lehre oder der kirchlichen Ordnung; so bei den Monarchianern, Arianern, Nestorianern, Monophysiten, Pelagianern, ebenso aber auch bei den Novatianern, Donatisten u. s. w. Nur bei den Gnostikern, Manichäern und ähnlichen Sekten fand eine principielle Gesammtopposition statt. In der mittleren Zeit traten zwar auch Parteien auf, welche in einem einzelnen Lehrpunkte von der katholischen Kirche abwichen. Aber diese Erscheinungen, z. B. die Spanischen Adoptianer im VIII. Jahrhundert, sind im Grunde nur als nachgetriebene Schösslinge von Lehrstreitigkeiten des christlichen Alterthums zu betrachten. Aber die der mittleren Zeit eigenthümliche Sektenopposition galt nicht mehr irgend einem einzelnen, wenn auch noch so maassgebenden Stück des Lehrbegriffs oder der Kirchenordnung, sondern dem nunmehr als fertige Einheit überlieferten geschlossenen Ganzen des römisch-katholischen Kirchenwesens. Daher trägt die specifisch mittelalterliche Opposition einen principiellen Charakter, einen gewissen methodischen Zug an sich. So bei den Katharern, später bei den »Brüdern und Schwestern des freien Geistes«, aber auch bei den Waldensern.

Die Katharer waren die radikalen Gegner der Kirche, die principielle Oppositionspartei im XI—XIII. Jahrhundert. Zwar noch vor dem Jahre 1000 nach Christo tauchen schwache und zerstreute Spuren von Häresien dualistischen Charakters auf[1]. Aber seit dem Anfang des XI. Jahrhunderts kommen Häretiker dieser Art in Süd-Frankreich und andern Landschaften sichtlich häufiger zum Vorschein. Dann aber ist es merkwürdig, wie bald nach dem Aufschwung des Papstthums unter Gregor VII., wodurch dasselbe die erste Grossmacht Europa's wurde, eine Opposition in Gestalt volksmässiger Sekten sich zu rühren anfing. Sehen wir von einzelnen Sektirern in der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts, wie Peter von Bruis und anderen, in Betracht ihrer stark mit Schwär-

1) Vgl. Christoph Ulrich Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter. I. 1845. S. 30 folg.

merei versetzten Denkart und des flüchtig verrauschenden Wellenschlags der von ihnen veranlassten Bewegung, billig ab, so nehmen um so mehr die Katharer unsere Aufmerksamkeit in Anspruch [1].

Im XII. und XIII. Jarhundert war Italien, Süd-Frankreich und Spanien, auch einige Gaue Deutschlands voll von Katharern, unter den verschiedensten Benennungen von lokaler und sonstiger Art. Achtet man auf die Menge von Synoden, die sich mit ihnen beschäftigten, und vollends auf die uns erhaltenen Reste jener polemischen Literatur, welche sich mit den katharischen Irrlehren befasst hat, selbst auf die vielfache Polemik gegen sie, welche die ächten alt-waldensischen Schriftstücke durchzieht; so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass der Katharismus die Christenheit der genannten Jahrhunderte in lebhafte Bewegung versetzt und einen mächtigen Kampf der Geister hervorgerufen hat. In der That ist die rasche und ausgedehnte Verbreitung der Katharer im XII. und noch im XIII. Jahrhundert ganz erstaunlich. Kurz vor dem Jahre 1200 gibt uns ein englischer Chronist, Wilhelm der Kleine aus dem Augustiner-Chorherrnstift Newborough in Yorkshire, die Nachricht, es gebe ganze Landschaften von Frankreich und Spanien, Italien und Deutschland, wo so viele Leute von dieser Pest angesteckt seien, dass man glauben könne, sie seien zahlreicher als der Sand am Meer [2]. Und nicht ganz zwei Menschenalter später, vor 1250, sagt ein deutscher Dichter von den Ketzern, unter denen er laut des Zusammenhangs katharische Sekten versteht: wenn sie einig wären und gleichen Glauben hätten, würden sie alle Reiche zwingen, so zahlreich seien sie [3].

1) Ueber die Geschichte und Lehre der Katharer ist das beste Werk Charles SCHMIDT, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares*, 2 Bände, Paris 1849. Vgl. desselben Verfassers Artikel: Katharer, in Herzog's Realencyklopädie.

2) WILLELMUS NEUBRIGENSIS, *Historia rerum anglicarum. Ad fidem Codicum manu scriptorum rec.* Hamilton. Lond. 1856. 8⁰. I, 120 folg. II, c. 13.

3) Freidank, in Vridankes Bescheidenheit, herausgegeben von Wilhelm Grimm, Göttingen, 1834. S. 26, Zeile 4 folg.:

Der Franziskaner Berthold von Regensburg, um die Mitte des XIII. Jahrhunderts der beliebteste und berühmteste Volksprediger in Deutschland, kommt in seinen Predigten [1]) so oft auf die Ketzer zu sprechen, dass man sieht, sie waren zu seiner Zeit in den deutschen Landen allenthalben verbreitet. Diesem erschreckenden Umsichgreifen der »ketzerischen Pest« glaubte man zuletzt, als gütliche Mittel, wie die Predigten eines Dominicus und seiner Genossen, oder Ketzerprocesse, sich im Grossen als wirkungslos erwiesen, nur noch durch Feuer und Schwert steuern zu können. Wir erinnern nur an den Kreuzzug gegen die »Albigenser« vom Jahre 1209, an die methodische Inquisition, wie sie seit 1215 ihr Wesen trieb, und an die Strafgesetze wider die Ketzer, welche sogar ein Fürst wie Kaiser Friedrich II. (1234) erliess. Wie stark muss der Drang zur radikalsten Opposition gegen das herrschende Kirchenthum, wie tief muss die Befriedigung gewesen sein, die ein demselben entgegengesetzter volksmässiger Gedankenkreis gewährte, wenn man es über sich vermochte, alle die Bedenken zum Schweigen zu bringen, die sich gegen einen Dualismus nothwendig erhoben, welcher dem gesunden Christenthum eben so sehr als der gesunden Vernunft widerstreitet [2]). Nun ist aber Thatsache, dass der Katharismus in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters und schon seit der Mitte des XIV. Jahrhunderts wie

Swie vil der ketzer lebene sî,
ir keiner stât dem ander bî;
geloubtens alle glîche,
si twungen elliu rîche.

1) Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten, von Franz Pfeiffer. I. Wien, 1862. Leider ist der II. Band nicht erschienen.

2) Einen geistvollen und unseres Erachtens wohlbegründeten Versuch, den Ursprung des Katharismus aus den Verirrungen des mittelalterlichen Katholicismus selbst zu erklären, hat Reuter gemacht, Gesch. Alexanders III. und seiner Zeit. III. Band, 1864. S. 647 folg. Während die Kirche triumphirte über die gefangene Welt, sahen die Katharer die Kirche gefangen von der teuflischen Welt. Der sinnlich blendende Cultus erschien ihnen als ein Blendwerk des Satans. Die römische Geistlichkeitskirche müsse gestürzt werden durch die Volkskirche der »Reinen« u. s. w.

ausgestorben und aus dem Leben verschwunden ist, während die Waldenser fortlebten und wirkten. Die Ursache dieser so sehr verschiedenen Geschicke kann aber nicht bloss in dem planmässigen Vertilgungskriege gesucht werden, den die römische Kirche mit Hülfe des Staats gegen die Katharer, vornehmlich gegen die »Albigenser« in Süd-Frankreich geführt hat. Denn wenn die Verfolgungen auch noch so grausam waren, welche über sie, und zwar nach dem Urtheile der kirchlich eifrigen Zeitgenossen mit Recht, ergangen sind [1]: so hat es andererseits doch an dem redlichen Willen, auch den Waldensern, was sie vermeintlich verdient, mit gleichem Maasse zuzumessen, wahrlich nicht gefehlt. Hat aber die letztere Gemeinschaft jene Feuerprobe denn doch überstanden, so muss sie ungleich mehr Wahrheitsgehalt und einen viel dauerhafteren Kern in sich getragen haben, als die vielgespaltenen Parteien der Katharer. Und das bestätigen auch die geschichtlichen Urkunden. Es lässt sich zwar nicht verkennen, dass der tiefe Widerwille gegen die in die Welt versinkende römische Kirche, von welchem die katharischen Gemeinschaften erfüllt waren, eine gewisse Berechtigung hatte. Auch darf man billiger Weise nicht leugnen, dass in ihrem Glauben wirkliche religiöse Wahrheiten eingesprengt lagen, ja dass wenigstens in den besseren und zugleich milderen Parteien der Katharer ein tieferes Element christlicher Gottesfurcht und Sittlichkeit wohnte [2]. Dessen

1) Nach der naiven Aeusserung eines gleichzeitigen englischen Chronisten, des Cistercienserabtes von Coggeshall, über die schonungslosen Maassregeln, welche Graf Philipp von Flandern gegen die »Publicani« ergriffen hatte: *justa crudelitate eos immisericorditer puniebat. Radulphus Coggeshalensis monachus*, bei du Plessis d'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum de novis erroribus*. Paris I, 1728. f. 59.

2) Am reinsten bekommt man diesen Eindruck, bei unbefangener Lektüre, aus dem katharischen Rituale, diesem kostbaren Ueberbleibsel in provençalischer Sprache, welches Prof. Eduard Cunitz in Strassburg aus einer ursprünglich der Stadt Nîmes angehörigen Handschrift in Lyon herausgegeben hat: »Ein katharisches Rituale,« Jena, 1852. Es is aber auch unzweifelhaft, dass diese kleine Agende einer solchen Partei der Katharer angehört haben muss, welche, wie die »Albanenser« in Oberitalien, den ka-

ungeachtet steht die Thatsache fest, dass sämmtliche katharische Gemeinschaften einen Dualismus zwischen gut und böse, zwischen Geist und Leiblichkeit, Altem und Neuem Testamente zur Grundlage haben, welcher mit der biblischen Offenbarung, vorzüglich mit der christlichen Wahrheit unvereinbar ist, und die christliche Sittlichkeit nur entstellen und verzerren kann. Kein Wunder, dass dieser dualistische Grundzug, um dessen willen man die Katharer auch wohl einfach »Manichäer« nannte, die Freunde der Kirche mit einem unheimlichen Gefühl, ja einem förmlichen Abscheu erfüllte. Aus demselben Grunde kämpften die Waldenser ebenfalls gegen die Irrthümer der »Ketzer« [1]. Jener dualistische, dem Evangelium selbst fremdartige Charakter lässt auch begreifen, dass es gelingen konnte, die Katharer so völlig aus dem Feld zu schlagen, dass sie schliesslich nur noch in einigen von der europäischen Kultur weniger berührten Ländern Osteuropa's, von wo aus sie ursprünglich nach Westen vorgedrungen waren, und in gewissen untersten Schichten der Bevölkerung im Südwesten Frankreichs, man könnte fast sagen, in einer niederen »Kaste« des Volks, ein kümmerliches Dasein fristeten.

Später als die Katharer traten die Waldenser auf, aber sie erhielten sich ungleich länger als jene. Ja sie sind die einzige von den opponirenden Religionsparteien des höheren Mittelalters, welche über die Reformation hinaus, und bis auf den heutigen Tag ihre Existenz gefristet hat. Denn die böhmischen Brüder, welche gleichfalls bis in die neuere Zeit herein fortgedauert haben, sind erst in der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts aufgetreten.

Die Waldenser gehören unstreitig zu den leuchtendsten Erscheinungen in der ganzen Geschichte der Kirche Christi, schon vermöge ihrer bereits siebenhundertjährigen ununterbrochenen Dauer, aber nicht minder wegen ihrer dessen ungeachtet noch nicht alternden, vielmehr jugendfrischen Kraft, welche sie gerade

tharischen Dualismus in den Hintergrund treten liess und sich der katholischen Kirche einigermaassen näherte.

[1] Vgl. Herzog, Die romanischen Waldenser. Halle, 1853, S. 222 folg.

in der Gegenwart auf's neue bethätigen. Ueberdies sind sie merkwürdig durch ihre an Verfolgungen so reiche Geschichte, welche ihnen so gut wie der schottischen Kirche das Recht gibt, jenes Wort von dem brennenden Dornbusch auf sich anzuwenden: »und ward doch nicht verzehret!« (2. Mos. 3, 2).

Die alte Verwechslung und Parallelisirung zwischen den Waldensern und »Albigensern« hat ihren letzten Grund schon in der Ungenauigkeit einzelner mittelalterlicher Polemiker. Seit der Reformation aber wurde diese Verwechslung aus confessionellem Interesse fortgesetzt und gepflegt, protestantischerseits, um die Albigenser oder Katharer mit dem Schilde der Waldenser zu decken und die Zahl der Wahrheitszeugen vor der Reformation zu verstärken[1], römisch-katholischerseits, um die Waldenser mit den Katharern in dieselbe Verdammniss zu werfen.

Das vielfache Dunkel, welches auf der Geschichte der Waldenser vor der Reformation lag, ist erst im Laufe der letzten 25 Jahre allmählich aufgehellt worden, und zwar in erster Linie durch die Forschungen deutscher Gelehrten[2]. Eine unparteiische Quellenkritik hat den Beweis erbracht, dass die waldensische Handschriftenliteratur in drei wohl zu unterscheidende Gruppen zerfällt, und gleichsam aus verschiedenen über einander gelager-

1) In dem Anhang zu *Flacius, Catalogus testium veritatis* vom Jahre 1667 heisst es S. 91 frischweg: *Waldensium sectatores erant Albigenses seu Albienses, vulgata veteribus nomina* etc.

2) Nachdem Hahn, Gesch. der Waldenser (in Gesch. der Ketzer im Mittelalter, II. Bd.) Stuttg. 1847, zahlreiche Urkunden und Quellenschriften veröffentlicht hatte, trat Herzog in seinem Halle'schen Programm von 1848: *De origine et pristino statu Waldensium* etc. der kritischen Untersuchung näher. Die Arbeit der Kritik hat in scharfer, zum Theil wirklich allzu negativer Weise Dieckhoff fortgeführt in dem Buche: Die Waldenser im Mittelalter. Göttingen, 1851. Sodann hat Herzog, auf Grund der umfassendsten Kenntniss der waldensischen Handschriftenliteratur, Geschichte und Charakter der Waldenser dargestellt in dem Werke: Die romanischen Waldenser u. s. w. Halle, 1853; womit sein Artikel: Waldenser, in der von ihm selbst herausgegebenen Realencyklopädie, Bd. XVII, 1863, S. 502 folg. zu vergleichen ist. Einen kritischen Bericht über die Forschungen Dieckhoff's und Herzog's hat Verf. des gegenwärtigen Buches gegeben in Studien u. Krit. 1855, S. 399 folg.

ten Schichten besteht. Die erste Gruppe, die der alt-waldensischen Schriften, gehört dem Zeitraum an vom Ende des XII. bis in's XV. Jahrhundert hinein. Die mittlere Gruppe vom XV. Jahrhundert bis 1532 zeigt einen merklichen Einfluss hussitischen Geistes, namentlich von Seiten der Taboriten und böhmischen Brüder. Die dritte Gruppe endlich datirt seit der Reformation, genauer seit dem Zeitpunkte, wo die süd-französischen und piemontesischen Waldenser, nachdem sie sich mit den schweizerischen und süddeutschen Reformatoren in Verbindung gesetzt hatten, im September 1532 eine Synode im Thale von Angrogne hielten und eine Anzahl Beschlüsse fassten, welche wesentlich die Bedeutung hatten, dass die Waldenser die Errungenschaften der Reformation sich aneigneten, die alt-waldensische Eigenthümlichkeit aufgaben, und sich, ohne dies gerade auszusprechen, von Rom und der römisch-katholischen Kirche entfernten. Was hier vereinbart worden, ist allerdings nur allmählich zur Durchführung gekommen; den Abschluss bildete die sogenannte »Union der Thäler« vom November 1571, ein Vertrag, wodurch die Waldenser verschiedener Gaue sich zum treuen Festhalten des reformirten Bekenntnisses gegenseitig verpflichteten. Eine ganz natürliche Folge dieser inneren Umwandlung war, dass die heranwachsende Generation allmählich vergass, wie ihre Väter und Vorväter ehemals gesinnt gewesen waren, und sich dieselben ziemlich so vorstellten, wie sie selbst jetzt gesinnt waren, nämlich als richtige Protestanten. Mit andern Worten, es bildete sich eine sagenhafte und ungeschichtliche Anschauung von dem Alterthum und der Literatur der eigenen Genossenschaft, eine Ansicht, welche Herzog die neuwaldensische genannt hat. Man überarbeitete von diesem Standpunkt aus ältere Schriften, ohne die erforderliche geschichtliche Kenntniss, ja man verfälschte eine ziemliche Anzahl von Urkunden und verrückte die Geschichte der Waldenser. Seit dem Anfang des XVII. Jahrhunderts drang diese völlig ungeschichtliche Auffassung durch Perrin, Gilles und Leger in weite Kreise der gebildeten Welt ein. Diese Illusionen sind nun theils durch Kritik des waldensischen Schriftthums, theils durch Zurückgehen auf mittelalterliche katholische Quellen, für immer zerstört.

Zu den genannten Illusionen gehört insbesondere die Ansicht, dass es Waldenser gegeben habe lange vor Waldus und vor dem Ende des XII. Jahrhunderts. Es ist als eine durch die Forschungen der letzten Jahrzehente sicher gestellte Thatsache anzuerkennen, dass die Waldenser von Waldo (Valdez, Waldus) herstammen, einem reichen Bürger von Lyon, der um das Jahr 1170 erweckt wurde [1]. Er hörte im Gottesdienste die evangelischen Texte vorlesen und wurde begierig, sich näher darüber zu unterrichten. Da er aber kein gelehrter Mann war, d. h. nicht lateinisch konnte, so verabredete er mit zwei jungen Priestern, welche beide in höherem Alter dem Dominikaner Stephan dies erzählt haben, dass sie ihm auf seine Kosten die kirchlichen Bibeltexte in die Volkssprache übersetzten, indem der eine diktirte, der andere schrieb. Waldo ging aber weiter und liess sich mehrere Bücher der Bibel vollständig übersetzen, aber auch Aussprüche der Väter, nach gewissen Hauptstücken geordnet. Der Mann ist also ein Bibelfreund geworden, und hat seinen Durst nach biblischer Erkenntniss durch eine Uebersetzung in seine Muttersprache, die er sich eigens machen liess, gestillt. Allerdings hat er die Schrift nicht im Unterschied von der Kirchenlehre, sondern in Einheit mit den Vätern aufgefasst; es war keineswegs das protestantische Schriftprinzip, sondern die römisch-katholische Voraussetzung vollkommener Harmonie zwischen Bibel und Kirchenvätern, wovon er, ganz wie die Kirche seiner Zeit, ausging.

Der emsige Bibelleser prägte sich nicht allein tief ein, was er

1) Ueber die Entstehung der Sekte geben die Waldenserschriften, selbst die ältesten, keinen Aufschluss, wohl aber die frühesten Streitschriften römisch-katholischer Gegner, z. B. des Cisterciensermönchs von Clairvaux, Alanus de Jnsulis (+ 1202), des Dominikaners Stephan von BORBONE, *De septem donis spiritus sancti* c. 1225. Der letztere sagt, laut der Auszüge bei du Plessis d'Argentré *Collectio judiciorum de novis erroribus*, I, Par. 1728 f. 87: *Incepit haec secta circa annum ab incarnatione Domini* 1170 *etc.* Und weiter oben: *Waldenses autem dicti sunt a primo hujus haeresis auctore, qui nominatus fuit Waldensis. Dicuntur etiam Pauperes de Lugduno, quia ibi inceperunt in professione paupertatis.* — Den Hergang der Erweckung des Waldo erzählt Stephan auf Grund genauer Erkundigung bei unterrichteten Gewährsmännern in glaubhafter Weise.

gelesen, sondern fragte sich auch: was fordert Gottes Wort von mir? Dies war der zweite Schritt, den Waldo that. Er konnte sich keine andere Antwort geben, als: ich soll und ich will die evangelische Vollkommenheit halten, wie die Apostel sie gehalten haben! Und er sagte sich weiter: der apostolische Wandel bestand vor allem in freiwilliger Armuth. Demgemäss verkaufte er alles, was er besass, und gab es den Armen. Das apostolische Leben bestand aber auch im Predigen. Deswegen fing Waldo an, als Strassenprediger und Reiseprediger aufzutreten, den Leuten das Evangelium zu predigen.

Bisher war alles rein persönlich, Selbstbelehrung durch Bibellesen, und Uebung apostolischen Wandels, um dem Willen Gottes nachzukommen. Nun ergab sich aus der freien Laienpredigt der dritte Schritt: Vereinigung mit Gleichgesinnten zu evangelischer Vollkommenheit, insbesondere zu apostolischer Armuth. Waldo bildete also einen Verein zur Erstrebung evangelischer Vollkommenheit; diese Vollkommenheit suchten die Mitglieder vorzugsweise in apostolischer Armuth. Denn dass die andern Vereinsgenossen nicht von Anfang an, wie Waldo, auch zu predigen anfingen, bezeugt der Dominikaner Yvonet, auf Grund von Vernehmung Solcher, die selbst Waldenser gewesen waren, um das Jahr 1275, während bei Stephan von Borbone die Nachricht allerdings so lautet, als hätte der Verein gleich von Anfang an das Predigen für seinen Beruf angesehen[1]. Für die Richtigkeit des Berichts von Yvonet spricht aber auch der urkundlich älteste Name, welcher dem Verein gegeben wurde: *Pauperes de Lugduno*; derselbe lässt erkennen, dass die grundsätzliche Ar-

1) Yvonetus, *Summa de secta Waldensium*, bei d'Argentré, a. a. O. I, fol. 95: *Apud Lugdunum fuerunt quidam simplices Laici, qui quodam spiritu inflammati, et supra ceteros de se praesumentes, jactabant se omnino velle vivere secundum evangelicam doctrinam, et illam ad literam perfecte servare Postea cöperunt ex se, — ut plenius se Christi discipulos et apostolorum successores ostenderent, et etiam sibi officium praedicationis jactanter assumere etc.* Darnach können wir Dieckhoff nicht zustimmen, wenn er a. a. O. behauptet, die Laienpredigt, oder »das freie Prädikantenwesen« sei der erste Grundzug der ursprünglichen Waldenser gewesen.

muth das Erste gewesen, worein die Genossenschaft ihre Eigenthümlichkeit setzte, und was den ausser ihr Stehenden als charakteristisch auffiel. Immerhin war noch nichts Sektirerisches und Separatistisches in der Sache. Die Leute wollten einen Verein für apostolische Tugendübung bilden, innerhalb der Kirche. Dessen ungeachtet lag ein bestimmtes Bewusstsein von Verweltlichung der Kirche, wie sie war, zu Grunde, wenn der fromme Verein von Lyon gerade in der freiwilligen Armuth das apostolische Leben suchte. Uebrigens scheint es, die kirchlichen Behörden sahen diesen Verein, so lange er sich mit apostolischer Armuth begnügte, für eine harmlose Erscheinung an.

Das wurde sofort anders, als die »Armen von Lyon« als Stadtmissionare und Strassenprediger auftraten. Dies war der vierte Schritt. Sie wollten Jünger Jesu sein im vollen Sinn; nun hat Jesus seinen Jüngern befohlen zu predigen; so fingen denn auch sie an zu predigen, sei's in Kirchen, sei's auf den Strassen, sei's in den Häusern, die sie besuchten; sie wanderten in die Dörfer und Städte der Umgebung, und arbeiteten als freiwillige Reiseprediger; Männer und Frauen traten als Prediger auf[1]. Das erschien der Hierarchie als eine völlig unzulässige Anmassung, wovon Unordnung und Aergerniss die Folge sein müsste. Der Erzbischof von Lyon, Johann von Belle-Mains, welcher 1181 diese Würde angetreten hat, untersagte den Vereinsgenossen, die Schrift auszulegen und zu predigen. Da antwortete Waldo: »Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen; und Gott hat befohlen: prediget das Evangelium aller Kreatur[2]!« Das bischöfliche Verbot fand seine Bestätigung und sogar Verschärfung darin, dass Papst Lucius III. auf dem Concil zu Verona (1184) unter anderen Häretikern, wie Katharer, Anhänger Arnold's von Brescia u. dgl., auch über die *Pauperes de Lugduno* den Bann verhängte. Hiebei wurde ihnen zur Last gelegt, dass sie sich die Vollmacht zu predigen anmaassten, ohne von dem apostolischen Stuhl oder

1) Nach Stephan von Borbone a. a. O. I, 87.

2) A. a. O.

von ihrem Bischof beauftragt oder gesendet zu sein, da doch der Apostel sage: »wie sollen sie aber predigen, wo sie nicht gesandt werden? (Röm. 10, 15)[1]).

Hiemit sahen sich die Waldenser vor die Alternative gestellt: entweder sich zu beugen und ihre Grundsätze aufzugeben, oder von der Kirche ausgestossen zu werden. Zu dem ersteren konnten und wollten sie sich nicht entschliessen, weil sie Gottes Gebot höher achteten denn der Menschen Gebot. Und hiemit stellten sie Gottes Wort und die heil. Schrift über die Auktorität der Kirche in der Gegenwart. Und doch kam es noch nicht sofort zur wirklichen Spaltung. Und zwar darum nicht, weil man von beiden Seiten darauf bedacht war, das Band des Friedens, wenn irgend möglich, noch festzuhalten. Die Waldenser waren sich doch bewusst, treue katholische Christen zu sein, zumal im Gegensatz gegen die kirchenfeindlichen Katharer; sie wollten ja nichts weiter, als innerhalb der Kirche einen apostolischen Wandel führen. Andererseits lag es auch im Interesse der Kirche, so ernste, fromme, erweckte Glieder nicht endgültig abzustossen, sondern sie wo möglich als ein Salz der Gemeinschaft festzuhalten. Daher hat Innocenz III. einen Versuch zur Güte gemacht, indem er 1209 einem Verein seine Genehmigung ertheilte, welcher waldensische Grundsätze mit erklärter katholischer Gesinnung verbinden sollte, unter dem Namen *pauperes catholici*, unter der Leitung eines ehemaligen Waldensers Durandus von Osca, welcher zum Gehorsam gegen die römische Hierarchie zurückgekehrt war[2]). Ein Versuch, welcher jedoch bald wieder spurlos vorüberging. Einige Jahre später hat derselbe

1) Lucii Papae *III. Decretum contra haereticos,* bei du Plessis d'Argentré *Collectio judiciorum* I, 71 folg.: *Et quoniam nonnulli — — auctoritatem sibi vindicant praedicandi, cum — apostolus dicat: quomodo praedicabunt, nisi mittantur? omnes qui vel prohibiti, vel non missi, praeter auctoritatem ab apostolica sede vel episcopo loci susceptam, publice vel privatim praedicare praesumpserint, — vinculo perpetui anathematis innodamus.*

2) Vergl. das Bekenntniss des Durandus, in einem Schreiben Innocenz III., neu abgedruckt bei Hahn, Gesch. der Ketzer im Mittelalter, I, 563 folg.

Papst auf dem IV. Lateranconcil 1215 über die Waldenser den Bann ausgesprochen, welchen schon Lucius III. 1184 über sie und andere Parteien verhängt hatte.

Dessen ungeachtet verbreiteten sich die Waldenser, und zwar schon im XII. Jahrhundert, in weiten Kreisen, sowohl im Norden als im Süden Frankreichs; dort namentlich in Lothringen, zumal in Metz und Toul; von Frankreich aus theils in Spanien, theils in Italien. Schon 1192 erliess König Alphons von Arragonien eine Verordnung gegen verschiedene Häretiker, unter denen jedoch nur die Waldenser ausdrücklich genannt sind[1]. In Oberitalien fanden sie, wenigstens in Piemont, in dem Sprengel von Turin, schon 1198 Eingang; und in der Lombardei wurden sie so heimisch, dass man sie dort einfach *pauperes Lombardi*, und nicht mehr *pauperes de Lugduno* nannte. Auch in Deutschland drangen sie ein, nicht nur in den Rheinlanden, z. B. in Strassburg, um 1230, sondern auch in der Gegend von Regensburg, um das Jahr 1260; am Ende des XIV. Jahrhunderts entdeckte man solche in der Schweiz, namentlich in Bern.

Ein anonymer Inquisitor in Deutschland, welcher seit der Entdeckung Gieseler's als Pseudo-Rainerius bezeichnet zu werden pflegt, sagt, etwa am Ende des XIII. Jahrhunderts, von den Waldensern, es gebe »fast kein Land, wo diese Sekte nicht sei«[2]. Und vor der Mitte des XV. Jahrhunderts zählt ein Gegner der Waldenser, Peter von Pilichdorf, um zu beweisen, dass dieselben unmöglich apostolischen Ursprungs sein könnten, eine Anzahl Länder auf, in denen es »fast gar keine Waldenser gebe«; als solche nennt er aber, ausser England, nur die Niederlande (Flandern, Brabant, Geldern), Westphalen, Dacien, Schweden und Norwegen, Preussen und Polen (»das Reich von Krakau«)[3].

1) Abgedruckt in *Bibliotheca Maxima Patrum* T. XXV, f. 190 und bei d'Argentré a. a. O. I, 83; neuerdings bei Hahn a. a. O. II. 703 folg.

2) *Contra Waldenses*, c. 4. in *Bibliotheca Max. Patrum*, T. XXV. f. 264: *fere — nulla est terra, in qua haec secta non sit.* Vgl. Gieseler Lehrbuch der Kirchengesch. II, 2. (3. Aufl.) 598 folg. Anm.

3) Peter von Pilichdorf (um 1444), *Contra sectam Waldensium*, c. 15, in *Bibl. Max. Patrum*, T. XXV, fol. 281.

Daraus ergibt sich indirekt, aber sicher genug, dass es damals in allen romanischen Ländern Europa's, aber auch fast in allen deutschen Gauen, Waldenser gegeben haben muss. Letzteres erhellt auch noch positiv aus dem Umstand, dass Pilichdorf in demselben Zusammenhang darauf pocht, in Thüringen und der Mark, in Böhmen und Mähren seien doch binnen zweier Jahre gegen 1000 Waldenser zur katholischen Kirche zurückgeführt worden, während in Oesterreich und Ungarn die Inquisitoren gleiche Erfolge zu hoffen Grund haben. Demnach muss im XIV. und XV. Jahrhundert die Ausbreitung der Waldenser in Mitteleuropa eine höchst bedeutende gewesen sein.

Wir sind hiemit über die Zeitgrenze, die wir uns gesteckt hatten, einen Augenblick hinausgeschweift, kehren aber zu dem XII.—XIV. Jahrhundert zurück, um den inneren Stand der Waldenser, ihre Eigenthümlichkeit und ihr Verhältniss zu der Kirche des Mittelalters zu charakterisiren.

Ursprünglich waren sie, wie gesagt, nur ein Verein erweckter Laien in der Kirche, welche, wie Waldo selbst, mit Ernst fragten: »was muss ich thun, dass ich selig werde?« auch anderen durch Busspredigten dazu helfen wollten, dass sie dem Gericht und der Verdammniss entrinnen möchten. Sie selbst aber übten sich, nach Maassgabe des Evangeliums, in evangelischer Vollkommenheit, vorzüglich in »apostolischer Armuth«. Kurz, die Waldenser waren von Hause aus ein Verein von ganz und gar praktischem Charakter, welcher aus dem einfachen Grunde von der Kirchenlehre nicht abwich, weil er überhaupt mit der Lehre sich nicht befasste. Es ist der sittliche Ernst, nicht eine evangelische Lehre, wodurch sich die Waldenser der ersten Zeit von anderen Mitgliedern der römischen Kirche unterschieden. In Hinsicht der Glaubenslehre standen sie auf katholischem Grund und Boden. Nur in der Sittenlehre eigneten sie sich, in Folge ihrer Bekanntschaft mit der Bibel und ihrer buchstäblichen Fassung des Bibelwortes, wie es scheint, schon anfangs, einige eigenthümliche Grundsätze an, z. B. dass jeder Eidschwur eine Todsünde sei und dass Todesstrafen nicht sein sollen. Auf der andern Seite entwickelten sich aus ihrer Uebung der Laienpredigt, von welcher sie trotz kirchlichen Verbotes um deswillen nicht lassen zu dürfen glaubten,

weil sie das Predigen für ihre einfache apostolische Pflicht ansahen, Consequenzen, welche weiter führten.

Dass diess der ursprüngliche Charakter des Vereins gewesen, erhellt klar und überzeugend aus den ältesten Zeugnissen seiner Gegner. Als 1199 der Bischof von Metz bei Papst Innocenz III. die Anzeige machte, dass sich in seinem Sprengel und in der Stadt selbst Waldenser vorgefunden hätten, deutete er doch mit keinem Worte an, dass sie sich einer Abweichung vom Glauben und von der Lehre schuldig gemacht hätten; und Papst Innocenz selbst hat ihren Eifer für Schriftkenntniss und gegenseitige Vermahnung keineswegs getadelt, im Gegentheil ausdrücklich belobt, und nichts anderes an ihnen zu rügen gefunden, als dass sie heimliche Conventikel hielten, und mit Leuten, welche sich an denselben nicht betheiligten, keinen Umgang pflogen, dass sie sich anmaassten zu predigen, und einfältige Priester, denen sie an Bibelfestigkeit überlegen waren, zum Gespötte hatten [1]. In der Hauptsache harmonirt hiemit das Zeugniss des Cisterciensers Peter von Vaux-Cernay, wenn er um das Jahr 1218 von den Waldensern sagt, sie seien zwar auch schlimm, aber bei weitem nicht so verkehrt, wie die Albigenser, denn sie stimmen in vielen Stücken mit den Katholiken überein, und weichen nur in einigen Dingen ab: ihr Irrthum bestehe hauptsächlich in folgenden vier Stücken: einmal, dass sie Sandalen tragen, nach apostolischer Sitte, ferner, dass sie sagen, man dürfe unter keinen Umständen schwören oder jemand tödten, endlich dass sie behaupten, im Fall der Noth könne jeder von ihnen, ohne Priesterweihe, den Leib Christi consekriren [2]. Von vielen ähnlichen Aeusserungen möge nur noch eine, sehr sprechende, aus dem Munde der Waldenser selbst, Erwähnung finden. Der italienische Dominikaner Moneta führt in seiner 1240 geschriebenen Summa gegen die Katharer und Waldenser an, dass die französischen Waldenser behaupten, der Glaube sei in der römischen Kirche und in der Waldenser-

1) *Innocentii III. Epistolae*, lib. II. ep. 141, 142, bei Baluze, *Epistolarum Innocentii III. libri* XI, T. II. 1682. f.

2) *Petri Vallium Cernaji monachi Historia Albigensium*, in *Bouquet rerum gallicarum et francicarum scriptores.* T. XIX, Paris, 1833. fol. 6.

gemeinschaft einer und derselbe, nur in den Werken sei ein Unterschied [1]).

Und mit diesen Zeugnissen von katholischer Seite stimmen auch die Aussprachen der Waldenser selbst in den ältesten Schriften, welche auf uns gekommen sind, überein [2]).

Demnach ist der ursprüngliche Kern des Waldenserthums ein praktisch-religiöser, und enthält keinerlei Opposition gegen die herkömmliche Kirchenlehre. Um so erstaunlicher ist die Jahrhunderte lange Dauer und die Bedeutung, welche die waldensische Genossenschaft erlangt hat. Diese Thatsachen legen den Rückschluss nahe, dass jener ursprüngliche Kern der waldensischen Erweckung von grosser Gediegenheit gewesen sein muss. Und zwar sowohl der Zug zur Bibel und zu biblischer Erkenntniss des Wegs zur Seligkeit, als der sittliche Ernst und Eifer für apostolischen Wandel in Selbstverleugnung und Armuth. Aus ihrem Schriftprinzip schöpften die Waldenser schon anfänglich einige unterscheidende sittliche Grundsätze, mit der Zeit aber entwickelte sich daraus eine Opposition gegen die Auktorität kirchlicher Satzungen überhaupt und einzelner Neuerungen auch in der Lehre; vorzüglich aber war es der Drang nach biblischer Wahrheit, der sie für Fortschritte, wenn dieselben auch von anderer Seite herstammten, z. B. von den böhmischen Hussiten im XV., von den Reformatoren im XVI. Jahrhundert, empfänglich machte. Hauptsächlich aber begründete der sittliche Ernst und das Trachten nach Heiligung in Gemässheit apostolischen Vorbildes, was ihnen von Anfang an innewohnte, manche weiter gehende Schritte. Weil die römische Kirche ihnen mit Verboten und Kirchenstrafen entgegentrat, während sie doch Gewissens halber von dem eingeschlagenen Wege nicht lassen konnten, nahmen sie sowohl im Leben als in der Lehre eine entschiedenere und mehr oppositionelle Stellung gegen dieselbe ein, stellten ihre Auktorität, die

1) MONETA, *Summa adv. Catharos et Valdenses*, lib. V. c. 1. § 4. *ed. Ricchini*, Romae 1743, f. 405. *Fides —, ut ipsi dicunt, una est in ecclesia romana, et in congregatione Waldensium, licet discrepantia sit in operibus.*

2) Vgl. HERZOG, Die romanischen Waldenser, 1853. S. 153 folg.

Berechtigung ihrer Traditionen, das Recht ihrer Hierarchie in Frage; ja sie gingen so weit, zu bestreiten, dass die römische Kirche überhaupt eine christliche Kirche sei; sie selbst seien die Kirche Christi, die »römische Kirche« sei die Kirche der Boshaftigen[1]. Höchst lehrreich ist die Zusammenstellung der waldensischen »Irrthümer«, welche ein ungenannter Inquisitor am Ende des XIII. Jahrhunderts und Verfasser der in Anmerkung 1. angeführten Streitschrift gemacht hat; er bringt nämlich diese Irrthümer unter drei Rubriken: 1. »Lästerungen gegen die römische Kirche, ihre Satzungen und ihren Klerus; 2. Irrthümer hinsichtlich der Sakramente; 3. Verabscheuungen gegen kirchliche Bräuche«. In der ersten Gruppe erwähnt er nicht weniger als 20 einzelne Punkte, welche sämmtlich einen und denselben Grundgedanken ausdrücken; aber auch dasjenige, was er unter die dritte Kategorie bringt, gehört logisch zu der ersten; nur die zweite Kategorie, die abweichende Lehre von den Sakramenten, bildet eine Gruppe für sich; diese beruht, falls die betreffenden Angaben thatsächlich richtig sind, auf einer durch Anlegung des Maasstabes der heil. Schrift allmählich ausgebildeten Ueberzeugung[2]. Uebrigens ist wohl zu beachten, dass Pseudo-Rainerius erst am Ende des XIII. Jahrhunderts geschrieben hat, während vor der Mitte desselben Jahrhunderts der italienische Dominikaner Moneta von den französischen Waldensern zugibt, dass sie die sieben Sakramente der römischen Kirche anerkannt haben und dieselben gerne empfingen, wenn die römischen Priester sie ihnen spenden wollten[3]. Ueberdies handelt Pseudo-Rainer's Bericht von deutschen Waldensern; und diese waren, zumal einige Generationen später, allem Anschein nach weiter vorgeschritten, als die südfranzösischen Waldenser. Wie ja auch heut zu tage der Charakter einer

1) Pseudo-Rainerius, *Contra Waldenses*, c. 5. *Bibl. Max. PP.* T. XXV. f 265. *Primo dicunt, quod romana ecclesia non sit ecclesia Jesu Christi, sed sit ecclesia malignantium; — — et dicunt, quod ipsi sint ecclesia Christi etc.*

2) A. a. O. XXV, f. 264—266.

3) *Summa adv. Catharos et Valdenses,* lib. V, c. 1. § 5. f. 406.

und derselben sektirerischen Gemeinschaft in verschiedenen Landschaften ein ziemlich verschiedener ist, je nachdem die bei ihnen den Ton angebenden Persönlichkeiten gesinnt sind.

Den Mittelpunkt der waldensischen Opposition bildet, wie Hahn mit Recht urtheilt [1], die Lehre von der Kirche. Das ergibt sich mit Sicherheit unter anderem auch aus dem Gang des Religionsgesprächs, welches der Erzbischof von Narbonne, Bernhard (1181—1191), mit Waldensern veranstaltet hat. Dasselbe bewegte sich vorzugsweise um die Frage von der Kirche, und nur in untergeordnetem Maasse um die letzten Dinge und was damit zusammenhängt [2]. Die Waldenser waren mit verschiedenen Verboten und Maassregeln der Disciplin von den kirchlichen Oberen belegt worden, ja Papst Lucius III. hatte sogar den Bann über sie verhängt. Sie waren von der römischen Kirche ausgestossen worden. Aber weit entfernt, sich hiemit von der Kirche Christi abgeschnitten zu dünken, unterschieden sie nun zwischen der römischen Kirche und der wahren Kirche, und verneinten schlechterdings, dass die römische Kirche die Kirche sei. Entweder sagten sie, die Römisch-katholischen und sie, die Waldenser, bilden zusammen die eine heilige und allgemeine Kirche, nur dass in dieser ein Theil böse sei, die jetzt sogenannte römische Kirche, der andere gut, nämlich die Gemeinschaft der Waldenser [3]. Oder sie fassten sich das Herz und behaupteten geradezu: wir sind die Kirche, die Römischen sind nur die Kirche der Boshaftigen, die falsche, die abgefallene Kirche, ja die grosse Hure (Off. Joh. 17).

1) Geschichte der Ketzer im Mittelalter, II. Band, 1847. S. 299.

2) Wir kennen dieses Religionsgespräch aus der frühesten Streitschrift gegen die Waldenser, dem Traktat *Adversus Waldensium sectam*, von Bernhard, Abt von Font-Caude, † c. 1193; dieselbe ist abgedruckt in *Bibl. Max. Patrum*, T. XXIV. f. 1585 folg. Der Abt hatte, da sein Kloster im Sprengel von Narbonne lag, dem Religionsgespräch selbst angewohnt. Und in Folge desselben, offenbar auf Grund der dort geführten Verhandlungen, verfasste er diese kleine Denkschrift, zunächst für Geistliche, welche mit Waldensern zu thun hatten, um sie zu unterweisen und aufzumuntern, dass sie in Betreff der Unterscheidungslehren ihre Pflicht thun könnten und möchten.

3) Nach Moneta, *Adv. Cathar. et Valdenses ed.* Ricchini, f. 407.

Letzteres war offenbar nur die Ansicht der am weitesten vorgeschrittenen unter den Waldensern. Wir finden bei Pseudo-Rainer, dass die deutschen Waldenser am Ende des XIII. Jahrhunderts sie vertraten [1]. Allein in der Regel unterschieden sie nur zwischen guten oder gläubigen und schlechten Katholiken (*fidel catholic*, *mal catholic*) [2], betrachteten sich selbst nach wie vor als Mitglieder der katholischen Kirche, und diese als die wahre Kirche Christi. Bei dem Religionsgespräch zu Narbonne handelte es sich keineswegs um den päpstlichen Primat und die römische Kirche an sich, sondern nur um den Gehorsam, den man der Kirche und ihren Prälaten und Priestern schuldig sei: ob einen unbedingten, weil sie die Fülle der Kirchengewalt besitze, oder nur einen bedingten, weil man »Gott mehr gehorchen müsse, als den Menschen [3]«. Was die Waldenser an der römischen Kirche vorzüglich tadelten und als den Hauptgrund aller Verderbniss betrachteten, das war ihre Verweltlichung, durch Besitzungen und reiches Kirchengut, so wie durch fürstliche Rechte des Papstes und der Prälaten. Es war natürlich und nothwendig, dass die Waldenser, da sie die apostolische Lebensart vornämlich in die freiwillige Armuth setzten, die Besitzungen des Klerus und das grossartige Kirchengut für eine Wurzel des Uebels ansahen. Eben deshalb betrachteten sie die angebliche Schenkung Constantin's, vermöge welcher die zuvor arme Kirche auf einmal bereichert worden sein sollte, als den Anfang der Entartung, und das Auftreten ihrer eigenen Genossenschaft, in apostolischer Armuth, als die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes der Kirche, d. h. als die Reformation derselben [4]. Dieser Pragmatismus beruht auf der nach der Mitte des VIII. Jahrhunderts erdichteten, und

1) S. oben S. 57.

2) S. Herzog, a. a. O. 206.

3) Vgl. Bernhard von Font-Caude, *Contra Waldenses*, c. 1 folg., besonders c. 6. *Bibl. Max. PP.* XXIV. f. 1586 folg.

4) *Quod ecclesia Christi permansit in episcopis et aliis praelatis usque ad beatum Silvestrum, et in eo defecit, quousque ipsi eam restaurarunt.* *Summa Rainerii*, bei Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum* I, 55. Vgl.: *quod romana ecclesia defecerit sub Silvestro, quando venenum temporalium infusum est in ecclesiam.* *Bibl. Max. PP.* XXV, 266.

durch Einverleibung in die pseudo-isidorische Sammlung weit und breit bekannt gewordenen und zu Ansehen gelangten Schenkungsurkunde Constantin's, welche bis dahin von römisch gesinnten Männern zu Gunsten der Ansprüche des Papstes angerufen worden war, seit dem XII. Jahrhundert aber von anderer Seite als ein Missgriff und Quell des Verfalls der Kirche gerügt wurde [1]).

Der anstössigste Punkt im Waldenserthum war für die römische Hierarchie die Laienpredigt. Abt Bernhard von Font-Caude bezeugt, dass sie »alle je und je predigen, ohne Unterschied des Standes, Alters und Geschlechts [2])«. Und das war nicht nur eine Sitte, sondern auch bewusster Grundsatz, den die Waldenser zu begründen und vertheidigen wussten. Mit grosser Bibelkenntniss und Gewandtheit verwandten sie alles, was die Schrift für ihren Grundsatz beibringt. Sie beriefen sich darauf, dass Jakobus sagt: »Wer da weiss Gutes zu thun und thut's nicht, dem ist es Sünde« (4, 17); wer also Gottes Wort auszustreuen versteht, der solle predigen. Als Johannes einem, der in Jesu Namen Dämonen austrieb, dies verbot, weil er den Aposteln nicht nachfolgte, habe Jesus gesprochen: »Ihr sollt es ihm nicht verbieten! denn es ist niemand, der eine That thue in meinem Namen und möge bald übel von mir reden; wer nicht wider uns ist, der ist für uns!« (Mark. 9, 38 folg.). Demgemäss sollten sie auch uns es nicht verbieten, wenn wir Christi Namen predigen, obwohl wir den Bischöfen und anderen Priestern nicht nachfolgen. Ferner, der Apostel Paulus hat sich dessen gefreut, dass nur Christus verkündiget werde allerlei Weise, es geschehe zufällig oder rechter Weise, wenn auch etliche nicht aus guter Meinung und aus Liebe, sondern um Hass und Haders willen Christum predigten (Phil. 1, 15—18).

1) Kaiser Friedrich I. Barbarossa beruft sich in seinem Antwortschreiben an Hadrian IV. vom Jahre 1159, zu Gunsten der kaiserlichen Gewalt darauf, dass der Papst erst durch Constantin's Schenkung in den Besitz von Regalien gekommen sei, Pertz *Monum. Germ. historica, Scriptorum* T. VI. f. 408. s. unten S. 66, Anm. 2. Vgl. auch DOELLINGER, Die Papstfabeln des Mittelalters. 2. Aufl. 1863. V. Die Schenkung Constantin's, S. 61 folg., 98 folg.

2) *Bibl. Max. Patrum*, XXIV, 1589.

Auf Grund dessen fragten die Waldenser: warum freuen sich denn die Bischöfe nicht, sondern widersprechen uns, wenn Christus von uns gepredigt wird?[1].

Stephan von Bourbon theilt die sinnreiche Aeusserung eines »grossen Lehrers« bei den Waldensern mit, der ihm gesagt habe: »Es gibt Solche, die weder von Gott noch von Menschen geweiht sind, als böse Laien; andere sind von Menschen geweiht und nicht von Gott, als böse Priester; noch andere sind von Gott geweiht und nicht von Menschen, nämlich gute Laien, welche binden und lösen können, consekriren und weihen, falls sie die dazu gesetzten Worte sprechen[2]. Man hat den waldensischen Satz: *quod omnis laicus bonus sit sacerdos*, auf protestantischer Seite vielfach so aufgefasst, als drücke er die evangelische Lehre vom allgemeinen Priesterthum aus[3]. Dem ist jedoch nicht so. Die Meinung ist nicht die, dass jeder gläubige Christ priesterlichen Standes sei, sondern nur, dass jedes Mitglied der waldensischen Genossenschaft, welches einen apostolischen Wandel führe, priesterliche Vorrechte habe. Denn der Name *bonus laicus* (*bos homes*) gute Leute, bezeichnet bei den Waldensern, wie bei den Albigensern, die Mitglieder der eigenen Gemeinschaft. Jener Grundsatz hat also keineswegs eine universalistische, sondern eine recht partikularistische Bedeutung.

Mehrere Gewährsmänner bezeugen, dass bei den Waldensern auch Frauen als Lehrerinnen und Predigerinnen aufgetreten seien. Und aus Bernhard's von Font-Caude Streitschrift lässt sich ersehen, dass die Sprecher der Waldenser diese Sitte mit biblischen Vorgängen und Aeusserungen zu rechtfertigen suchten: sie beriefen sich darauf, dass ja die fromme Hanna Lucä 2 als Prophetin geschildert werde, und dass der Apostel Tit. 2 von betagten Frauen verlangte, sie sollen »gute Lehrerinnen« sein und

1) Abt Bernhard von Font-Caude, *Contra Waldenses*, c. 4. *Bibl. Max. PP.* XXIV, 1590.

2) Stephanus de Borbone, bei d'Argentré, *Collectio judiciorum*, I, 88.

3) Pseudo-Rainerius, *Bibl. Max. PP.* XXV, 265, vgl. Hahn, Gesch. der Ketzer, II, 275.

die jungen Frauen richtig unterweisen[1]. Uebrigens scheint die Sitte, dass Frauen als Predigerinnen auftraten, bei ihnen allmählich zurückgetreten zu sein.

Von Anfang an fiel den Römisch-katholischen die Lehre von den letzten Dingen auf, welche von den Waldensern vorgetragen wurde: es gebe nur zwei Wege, aber nicht mehr; den schmalen, der zum Leben führt, und den breiten, der zur Verdammniss abführt; wenn jemand stirbt, so komme er entweder in den Himmel oder in die Hölle; ein Drittes, ein Fegefeuer, gebe es nicht. Sie beriefen sich auf den Ausspruch Prediger Salomo 11, 3: »wohin der Baum fällt, da bleibt er liegen[2]«.

Laut dem Bericht des Abtes Eberhard lässt sich in dieser Hinsicht weniger von einer positiven öffentlichen Lehre der waldensischen Genossenschaft reden, als von Ansichten Einzelner. Er bemerkt, dass einige von den Ketzern sagen, die Seelen fahren, sobald sie aus dem Leben abscheiden, sofort in den Himmel oder in die Hölle; dagegen gebe es andere, welche behaupten, die Seelen kommen vor dem Gericht weder in den Himmel noch in die Hölle, sondern die Gerechten werden in einem lieblichen Aufenthalt bewahrt, »Paradies« genannt, die Geister der Verworfenen in Straforten, genannt »die Hölle«; nach dem Gericht aber nehmen die Erwählten himmlische Bleibestätten ein, während die Gottlosen in die Qualen der Hölle kommen[3]. Offenbar haben die letzteren sich noch treuer an die biblische Offenbarung angeschmiegt. Aber einig waren beide Ansichten in der Verneinung der katholischen Lehre vom Fegefeuer und von allen rituellen Dingen, Todtenmessen u. s. w., welche damit zusammenhängen. Es scheint, die waldensische Opposition gegen die Lehre vom Fegefeuer war nicht sowohl aus der Schriftlektüre hervorgegangen, als aus dem sittlichen Ernst, von dem sie beseelt waren, aus der Strenge gegen sich selbst, mit der sie nach der Heiligung trachteten. Diese sittliche Energie drang auf eine Entscheidung, setzte ein Entweder

1) A. a. O. c. 8. f. 1597.

2) Eberhard von Font-Caude, c. 10 a. a. O. 1599; Stephan von Bourbon, bei d'Argentré I, 88; Pseudo-Rainerius c. 5. *Bibl. Max. PP.* XXV, 266.

3) Eberhard c. 10. 11. a. a. O. 1599 folg.

— Oder, und kannte, allerdings übereinstimmend mit der heil. Schrift, nach dem Tode nur Seligkeit und Verdammniss, nicht aber einen Mittelzustand, von welchem aus der Uebergang zur Seligkeit kraft fremder Beihülfe immer noch möglich sei. So hatte der Satz: »es gibt keine reinigende Strafe ausser im gegenwärtigen Leben«, eine unmittelbar praktische und sittliche Bedeutung [1].

Die Waldenser sind eben durch diesen hohen sittlichen Ernst, durch ihr Dringen auf Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, durch ihre Liebe zur Bibel und ihr eifriges Treiben der Schrift, so wie durch Betonung apostolischer Pflicht und Berechtigung jedes Einzelnen in ihrem Verbande, — ein Salz der mittelalterlichen Kirche geworden. Wie beschämend war für die katholische Geistlichkeit die Bibelkenntniss der Waldenser, ihr Eifer für Ausbreitung ihrer Lehre, und ihre Gewohnheit, den Inhalt der Predigten, die sie hörten, mit dem Richtmaass der heil. Schrift zu messen. Bezeugt doch Pseudo-Rainer, dass die Waldenser das Neue Testament und einen guten Theil des Alten in der Volkssprache auswendig wüssten, so wie dass sie alles, was ohne Schriftbeweis gepredigt wird, für Fabeln hielten [2]. Und Yvonet erwähnt, dass sie sogar kleine Mädchen das Evangelium und die Episteln lehrten, d. h. sie die Perikopen auswendig lernen liessen [3]. Hauptsächlich aber war der von sittlicher Energie und frommer Ueberzeugung getragene praktische Protest des Waldenserthums gegen die Verweltlichung der Kirche und gegen das Lehrmonopol des Klerus ein still aber stetig fortwirkendes Ferment in der katholischen Christenheit Mitteleuropa's.

III.

Aber nicht von Sekten und in sich geschlossenen Genossenschaften konnte die Reform der Kirche im Grossen und Ganzen ausgehen. Inmitten der römisch-katholischen Kirche selbst musste

1) *Non esse pönam purgatoriam, nisi in praesenti, nec suffragia ecclesiae defunctis proficere, nec aliqua, quae pro eis fiant.* STEPHANUS de BORBONE, bei D'ARGENTRÉ I, 88.

2) *Bibl. Max. PP.* XXV. f. 265.

3) D'ARGENTRÉ, I, 96.

die Erkenntniss ihrer eigenen Schäden aufgehen und ein Eifer für Besserung derselben und für positive Erneuerung erwachen. Wir haben gesehen, das war in gewissem Betracht wirklich der Fall gewesen in dem Hildebrandischen Zeitalter. Das Reformbestreben Gregor's VII. hatte sich damals ein gedoppeltes Ziel gesteckt: Beseitigung der Priesterehe und der Laieninvestitur. Der Kampf für den Cölibat der Priester war in wenigen Jahren zwar nicht vollständig zu Ende geführt, aber doch in der Hauptsache entschieden. Wie ganz anders entwickelte sich der Investiturstreit! Dieser nahm beinahe ein halbes Jahrhundert in Anspruch. Und welch' jähe Wechsel lösten im Laufe desselben einander ab! Die Tage von Canossa, dieser Höhepunkt in Gregor's VII. Leben und in der Geschichte des Papstthums, und nicht ganz 8 Jahre später desselben Papstes Tod in der Verbannung, mit gebrochenem Herzen. Nicht geringer waren die sachlichen Schwankungen in Betreff der Frage selbst. Gregor hatte nichts anderes gewollt, als Belehnung der Prälaten mit den grossen Kirchengütern und Herrschaften durch die Kirche, d. h. Herrschaft der Kirche über den Staat in diesem Stück. Und im Februar 1111 schloss P a s c h a l i s II. einen Vergleich mit Heinrich V., kraft dessen er für die Kirche auf weltliche Güter ganz verzichten wollte, der Kaiser dagegen das Recht auf Belehnung fallen liess; das war doch nichts anderes als Trennung zwischen Kirche und Staat, um die Freiheit der Kirche zu retten, Verzicht auf alle bürgerliche Besitzung, Ehre und Macht, welche seit Jahrhunderten mit kirchlichen Würden verknüpft war. Das war das andere Extrem, das directe Gegenstück von dem, was Gregor VII. gewollt. Dieser Vergleich ist zwar nicht vollendete Thatsache geworden. Denn schliesslich begnügte man sich mit einem Compromiss, dem Wormser Vertrag (1122), der die Güter und bürgerlichen Würden bei den kirchlichen Aemtern beliess, aber auch die Belehnung der Prälaten mit den Regalien von Seiten des Staats anerkannte. Immerhin konnte von da an der Gedanke der Trennung zwischen Kirchen- und Staatsgewalt einen Vorgang und eine Auktorität für sich anrufen, welche bis zum päpstlichen Stuhl hinaufreichte.

Und es war im Kern der Sache nichts anderes als dasjenige, was Paschalis II. im Jahre 1111 eingegangen hatte, wenn A r n o l d

von Brescia c. 1137 den Grundsatz aufstellte und mit hinreissender Beredtsamkeit in seiner Vaterstadt verkündigte, die Geistlichkeit sollte von Gottes und Rechts wegen, ja um ihrer Seelen Seligkeit willen allem bürgerlichen Besitz entsagen; die Kleriker sollten kein Eigenthum, die Bischöfe keine Regalien, die Mönche keine Besitzungen haben. Das alles stehe »dem Fürsten« (d. h. dem Staate) zu, und sollte von ihm nur den Laien verliehen werden [1]. Die Frage, ob die Revolution der Römer, als sie 1143 die fürstliche Gewalt des Papstthums brachen und eine republikanische Regierung an deren Stelle einsetzten, durch Arnold beeinflusst war, lässt sich nicht mit Sicherheit beantworten [2]. Wenigstens war mit der Staatsgewalt des Papstes schon seit Jahr und Tag aufgeräumt, als Arnold persönlich in Rom erschien. Und er selbst hat dann nichts weiter gethan, als dass er der bereits vorhandenen römischen Republik eine Wendung gab und sie möglichst in ein Nachbild der antiken römischen Republik umwandelte, eine Restauration des Alten, welche in keinem Falle geeignet war, die Dauer des neuen Staatswesens zu sichern. Die römische Republik von 1143 nahm ein starkes Jahrzehent später ein Ende, und Arnold selbst mit ihr.

Aber die politische Machtstellung und die Verweltlichung der Kirche blieb das ganze XII. Jahrhundert hindurch ein Zankapfel, ja ein Aergerniss. Diejenigen Fragen, welche während des Inve-

1) Otto von Freisingen, *Gesta Friderici imperatoris*, lib. II. c. 20. Pertz, *Monum. Germaniae historica. Scriptores* T. XX. 1868. f. 403 folg.: *Dicebat enim, nec clericos proprietatem, nec episcopos regalia, nec monachos possessiones habentes aliqua ratione salvari posse. Cuncta haec principis esse, ab ejusque beneficentia in usum tantum laicorum cedere oportere.*

2) Heinrich Francke, in seiner ziemlich unkritischen und romanhaften Monographie: Arnold von Brescia und seine Zeit, Zürich 1825, stellt die Sache so dar, als wäre Arnold schon 1140 in Rom gewesen, und an der Spitze der römischen Revolution gestanden. Und Hans Prutz, Kaiser Friedrich I., Danzig. I, 23 behauptet wenigstens, Arnold's Ideen hätten die Römer bewogen, sich gegen die weltliche Macht des Papstthums zu wenden. Das beruht jedoch nicht auf Zeugnissen gleichzeitiger Chronisten, sondern auf Vermuthungen späterer Schriftsteller, wie Sigonius, *Historia de regno Italiae*, aus dem XVI. Jahrhundert.

stiturstreites die Geister und Gemüther bewegt hatten, waren durch den Vertrag von Worms keineswegs endgültig gelöst. Während die Römer in den vierziger Jahren, unter der Anleitung Arnold's, die antike Republik Roms wiederherzustellen versucht hatten, ohne darum den Rechten des Kaiserthums Abbruch thun zu wollen [1], legte der hohenstaufische Kaiser Friedrich Barbarossa bei dem Martini-Reichstag 1158, auf der roncalischen Ebene bei Piacenza, gesetzgeberisch den Grund zu einer Restauration des antiken Imperiums. Die Beschlüsse des roncalischen Reichstages, mit dem absoluten Kaiserthum, das den Kern desselben bildete, bedrohten nicht bloss die Autonomie der lombardischen Städte, sondern auch die Unabhängigkeit und weltliche Machtstellung der Bischöfe und des Papstthums. Die Kirche sah sich auf's neue vor die Frage gestellt, welche erstmals im Laufe des Investiturstreites aufgetaucht, später durch Arnold von Brescia angeregt worden war: entweder Verzicht auf weltliche Machtstellung und Besitz, oder, um der weltlichen Macht willen, Abhängigkeit von der Staatsgewalt und Verpflichtung zur Lehenstreue gegen den Inhaber derselben. Friedrich Barbarossa selbst hat in präciser Weise die Frage so gestellt, in einem Schreiben an Hadrian IV., vom Jahr 1159 [2].

Aber die bedeutendste Stimme, welche sich gegen die politische Machtstellung des Papstthums und die Verweltlichung der Kirche in Folge der Vermischung des Bürgerlichen mit dem Kirch-

1) In einem Schreiben der Römer (*senatus populusque romanus*) an König Konrad III., welches Arnold verfasst hatte, heisst es: »Wir wünschen das römische Reich und die Kaisermacht zu erhöhen, und trachten einhellig darnach, dasselbe in den Stand wieder einzusetzen, in welchem es zu Constantin's und Justinian's Zeit sich befunden hat; — — damit du über ganz Italien und das deutsche Reich, nach Beseitigung jedes Widerstandes von Seiten der Kleriker (*omni clericorum remoto obstaculo*), freier und besser als fast alle deine Vorgänger herrschen könnest.« Bei OTTO von FREISINGEN, *Gesta Friderici Imperatoris*, in PERTZ *Monum. Germ. hist. Script.* T. XX. 1868. f. 366 folg.

2) In der Fortsetzung zu der Chronik Sigebert's von Gembloux, aus dem Kloster Anchin im Artois, *Monumenta Germaniae historica*, *Scriptorum* Tom VI. f. 408: *Aut — episcopi regalia nobis dimittant, aut, si haec sibi utilia judicaverint, quae Dei Deo, et quae caesaris sunt caesari — reddant.*

lichen erhoben hat, war die Bernhard's von Clairvaux. Dieser war in der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts zweifellos der grösste Mann. Er übte zu seiner Zeit in gewissem Sinn eine europäische Hegemonie aus, und zwar lediglich kraft seiner persönlichen Geistesmacht, seiner geistigen Ueberlegenheit und unermesslichen sittlichen Kraft. Bernhard stellte sich furchtlos und treu allem entgegen, was, nach seiner Ueberzeugung, der christlichen Wahrheit, der Ehre Gottes und dem Besten der Kirche Christi zuwider war. Er bekämpfte nicht blos die dualistische Gegenkirche der Katharer, sondern auch die Selbstüberschätzung einer Wissenschaft, welche ohne Glauben und Liebe sei (Abälard). Wenn in Sachen des Gottesdienstes eine Neuerung zu Tage kam, welche der Ehre Christi Abbruch that, so erliess Bernhard eine nachdrückliche Einsprache und Warnung: als die Domherrn zu Lyon ein Fest Mariae Empfängniss zu feiern anfingen, war es Bernhard, der ungeachtet seiner persönlichen Neigung zur Verehrung der Maria, die namentlich in seinen Predigten zum Vorschein kommt, mit einem wohlmotivirten, in einigen Stücken wahrhaft evangelischen Protest auftrat[1]). Dieser fromme Censor seiner Zeit glühte für eine Reform des christlichen und kirchlichen Lebens von oben an bis unten aus. Er legt die ganze Sehnsucht seiner Seele in das Wort, das er in dem ersten Schreiben an Eugen III. nach seiner Erhebung auf den römischen Stuhl 1145 aussprach: »Wer wird mir geben, ehe denn ich sterbe, die Kirche Gottes so sehen zu dürfen, wie sie in den alten Tagen war, da die Apostel ihre Netze auswarfen zum Fang, nicht um Silber oder Gold zu fahen, sondern um Seelen zu fahen[2])!« Und die Hauptgedanken,

1) *Epistola* 174 *ad canonicos Lugdunenses*, in *Sti.* BERNARDI *Claraevallensis Opera, Venet.* 1781. 4⁰. Vol. I, Tom. I, p. 141 folg. Er bekämpft die Sache als eine *superstitio* (§ 9, p. 143), als eine Neuerung, welche die altkirchliche Ueberlieferung so wenig als die Vernunft für sich habe (§ 1, p. 141), und der einzigartigen Heiligkeit Christi zu nahe trete (*Solus Dominus Jesus de Spiritu s. conceptus, quia solus ante conceptum sanctus*, § 8, p. 143), und bezeugt die Wahrheit, dass, Christum ausgenommen, alle von Adam Abstammenden in Sünden empfangen sind, nach Psalm 51, 7; eben daselbst.

2) *Epist.* 238. a. a. O. p. 196 folg.

welche Bernhard als väterlicher Freund und wie ein Seelsorger seinem nun so hochgestellten ehemaligen Zögling in diesem Brief ans Herz gelegt hatte, hat er in ausführlicherer Weise in einer Reihe von zusammenhängenden Denkschriften an denselben Papst entwickelt. Er schickte dieselben Eugen III., so wie sie fertig wurden, einzeln zu, und fasste sie zu einem einheitlichen Werke zusammen, das wir unter dem Titel »Von der Ueberlegung« besitzen, und das wir zugleich als den Schwanengesang des trefflichen Mannes bezeichnen können, denn es war das letzte grössere Werk aus seiner Feder [1].

Mit eben so grosser Freimüthigkeit als Vorsicht redet er dem befreundeten Papste ins Gewissen. Zugleich zeichnet er, gleich einem Propheten, in grossartigem Stil die eingetretene Entartung des Papstthums, durch Absolutismus und Centralisation alles Kirchenregiments [2], durch Uebergriffe in das staatliche Gebiet, durch Herrschsucht und Habsucht u. s. w. [3]. Die Gefahren, die bei dieser Richtung ihm selbst persönlich und dem Papstthum drohen, weissagt Bernhard mit weitschauendem Blicke treffend genug: »So gehe denn hin, und wage es dir anzumaassen, entweder als

1) Den Titel *De Consideratione* glauben wir nicht mit »Betrachtung« ausdrücken zu sollen; denn es ist nicht die Contemplation, sondern das stille, gesammelte Ueberlegen, im Unterschiede vom Handeln und von Geschäften, was Bernhard damit bezeichnen will. Von kirchengeschichtlich hervorragendem Belang sind übrigens unter den 5 Büchern des Werkes (*Opera Ven.* 1781. Vol. I, Tom. 2, 353—395) nur die 4 ersten.

2) Lib. III, c. 4, § 17, a. a. O. II, 2, p. 375: *Non tua sola potestas a Domino* (Rom. 13, 1); *sunt et mediocres, sunt et inferiores.*

3) Lib. I, c. 6, § 7, p. 357: *Quid fines alienos invaditis? Quid falcem vestram in alienam messem extenditis?* Lib. III, c. 5, § 20. a. a. O. II, 2, 376: *Quid sibi vult, quod clerici aliud esse, aliud videri volunt? — Nempe habitu milites, quaestu clericos, actu neutrum exhibent. Nam neque pugnant ut milites, neque ut clerici evangelizant. Cujus ordinis sunt? Cum utriusque esse cupiunt, utrumque deserunt, utrumque confundunt.* Und dem Papste persönlich sagt Bernhard, III, c. 1, § 2, p. 369: *Nullum tibi venenum, nullum gladium plus formido, quam libidinem dominandi.* Im Hinblick auf Processionen, wo der Papst auf einem weissen Pferde, in kostbarem Ornat, mit Leibwache umgeben sich blicken liess, ruft er ihm zu: *In his successisti non Petro, sed Constantino* (mit Anspielung auf die Sage von Constantin's Schenkung), lib. III, c. 3, § 6, p. 379.

Herrscher den Apostolat, oder als apostolischer Nachfolger die Herrschaft. Das ist dir beides völlig untersagt. Wenn du beides zugleich besitzen willst, so wirst du beides verlieren [1])!«

Mit alle dem will er nichts anderes erzielen, als Eugen III. und mit ihm das Papstthum und die Kirche, zu apostolischem Geist zurückzuführen, d. h. zu ächt geistlichem, rein sittlich-religiösem Wirken, und zu einem wirklichen Dienen anstatt des Herrschens [2]). Und hiebei weiss er die treffendsten Bibelworte so wirkungsvoll anzuwenden, z. B. das Wort des Erlösers: »Ihr aber nicht also!« (Luk. 22, 26) und die Mahnung des Apostels Petrus: »nicht als die über das Volk herrschen« u. s. w. (1. Petri 5, 3), so wie eine Menge ähnlicher Schriftworte. Die Sprache ist, wie schon die wenigen oben ausgewählten Beispiele zeigen, eine so sententiöse und körnige, hauptsächlich aber macht die allenthalben durchleuchtende Gesinnung ächter Gottesfurcht und Frömmigkeit, männlicher Freimüthigkeit und heiligen Ernstes einen so mächtigen Eindruck, dass wir heute noch davon ergriffen werden [3]). Was muss diese Denkschrift vollends auf die Zeitgenossen für eine elektrische Wirkung geübt haben! Bernhard hatte mit kühnem treffendem Wort, vielfach in plastischer Form, ausgesprochen, was viele der Besten fühlten und dachten. Diese fanden eine tiefe Befriedigung darin, und sahen sich in ihrer innersten Ueberzeugung gestärkt durch das Zeugniss eines so wahrhaft frommen und ehrwürdigen Mannes. Und die Wirkung dieser Schrift Bernhard's, welche den Werth einer That hatte, zieht sich wie ein goldener Faden durch die folgenden Jahrhunderte des Mittelalters hindurch. Wie oft kehren dieselben Gedanken wieder, nachdem sie einmal

1) Lib. II, c. 6, § 11, p. 363.

2) *Aggredere eos, sed verbo, non ferro.* Lib. IV, c. 3, § 7, p. 379. *Forma apostolica haec est: dominatio interdicitur, indicitur ministratio.* Lib. II, c. 6, § 11, p. 363. *Praesis, ut prosis* etc. III, c. 1, § 2, p. 369.

3) Abbé E. Michaud, an der Madeleine zu Paris, neuerdings durch seinen Protest gegen das Infallibilitätsdogma) bekannt geworden, sagt in seinem gelehrten Werke: *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII^e. siècle*, Paris 1867. S. 522 von Bernhard: *il écrivit cet ouvrage De la Considération, qu' on ne lit aujourd'hui qu' avec stupefaction.*

mit so charaktervoller Kraft und in so klassischer Form durch einen Koryphäen der römisch-katholischen Kirche ihren Ausdruck gefunden hatten! Bei allen Reformfreunden und Männern der Opposition von da an tauchen sie immer und immer wieder auf. Für Wiclif ist der heil. Bernhard eine der bedeutendsten Auktoritäten, und dessen Buch »Von der Ueberlegung« eine klassische Schrift, auf die er sich gern beruft [1]. Ebenso dachten nach Wiclif's Vorgang Hus und die Hussiten. Als 1431 Eugen IV. auf den päpstlichen Stuhl erhoben wurde, überschickte ihm ein Camaldulenser aus Florenz, Ambrosius Traversari, sogleich zur Begrüssung Bernhard's Buch De Consideratione als Geschenk, mit der Mahnung, die Reform in die Hand zu nehmen [2]. Und in der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts stützt sich in einer seiner bedeutendsten Streitschriften Gregor von Heimburg auf das berühmte Buch Bernhard's [3]. Streng römisch gesinnte Kirchenhistoriker, wie Cäsar Baronius, Katerkamp, sind über Bernhard's Schrift mit einer Eilfertigkeit, bei der man die Absicht merkt, hinweggeschlüpft, während Reformfreunde innerhalb der römisch-katholischen Kirche unserer Zeit, wie von Wessenberg, Ellendorf [4] und andere, den heil. Bernhard als den Reformator der Kirche seiner Zeit in hohen Ehren halten und seine grosse Denkschrift an Eugen III. rühmlichst erwähnen.

Protestantischerseits lauten die Urtheile Neuerer allerdings mitunter ganz anders. Man charakterisirt Bernhard etwa als einen »Phrasenhelden von beschränktem Gesichtskreis«, und wirft ihm vor, er habe, genau genommen, keineswegs eine wirkliche Beschränkung der Kirche auf das geistliche Gebiet gewollt, vielmehr Uebergriffe der Kirche nur dadurch unmöglich gemacht, dass er deren Grenzen weit genug zog, um alles Weltliche darin mit zu

1) *Trialogus*, IV, c. 16, *ed.* Lechler, Oxf. 1869. p. 300 folg., und sehr oft in seinen handschriftlich vorhandenen lateinischen Schriften.

2) Vgl. von Wessenberg, Die grossen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts, 1840. II, 280 folg.

3) Vgl. Brockhaus, Gregor von Heimburg, Leipzig 1861. S. 199 folg. 205.

4) J. Ellendorf, Der heilige Bernhard von Clairvaux. Essen, 1837.

begreifen; mit anderen Worten, Bernhard habe ein Gottesreich angestrebt, in welchem alle politische Macht nur ein Ausfluss von der Allmacht der Kirche war, wo alles sich wieder der Kirche beugte [1].

Es ist wahr, Bernhard spricht von den »zwei Schwertern« in einer Weise, wie wir es bei den Päpsten gewohnt sind. Er bemerkt ausdrücklich, der Herr habe, als die Apostel sagten: »hier sind zwei Schwerter« nicht geantwortet: »das ist zu viel!« sondern: »es ist genug!« Er zieht daraus den Schluss, »dass beide Schwerter der Kirche gehören, das geistliche sowohl als das körperliche; nur sei dieses für die Kirche, jenes aber auch von der Kirche zu zücken; jenes durch die Hand des Priesters, dieses durch den Arm des Ritters, aber allerdings nach dem Wink des Priesters und dem Befehl des Kaisers zu führen« [2]. Es ist wahr, ihm schwebt das Ideal einer Theokratie vor, in welcher Kirche und Staat zusammen Gottes Reich bilden und einheitlich Christi Willen vollziehen. Aber wer will es dem frommen Manne verdenken, dass er mit Begriffen seiner Zeit, des XII. Jahrhunderts, arbeitet, und nicht mit Begriffen des XVI. oder des XIX. Jahrhunderts? Es klingt allerdings nicht blos theokratisch, sondern wirklich hierarchisch, wenn Bernhard fordert, das Schwert der Staatsgewalt müsse nach dem Wink des Priesters geführt werden. Aber dessen ungeachtet steht fest, dass er der Kirche und dem Papste lediglich nur die Seelsorge für die Christenheit, ja für die Welt, nicht aber den Besitz und die wirkliche Herrschaft der Welt zuweist, und das Kirchenregiment des Papstes sich in Prophetenart denkt, als ein Lenken und Strafen mit dem

1) Vgl. Hans PRUTZ, Kaiser Friedrich I. Danzig, 1871. I. Band, S. 18 folg.

2) *Uterque ergo ecclesiae, et spiritualis scilicet gladius et materialis, sed is quidem pro ecclesia, ille vero et ab ecclesia exserendus; ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et jussum Imperatoris. De Consideratione*, Lib. IV, c. 3, § 7. Vol. I, 2. p. 379. Vgl. eine ganz ähnliche Aussage in einem Schreiben, das gleichfalls an Papst Eugen III. im Jahre 1146 gerichtet ist, Ep. 256. Vol. I, 1. p. 216: *Petri uterque est (scil. gladius), alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesse est, evaginandus* etc.

Wort, nicht mit Eisen[1]. Unverkennbar liegt der Schwerpunkt in der Warnung vor Uebergriffen in staatliches Herrschen und bürgerliches Strafen, d. h. vor Priesterherrschaft, vor der Gefahr, sich zu verlieren in ungeistliche Geschäftigkeit und Verweltlichung. Auch ist es eine doch wohl nicht zufällige Thatsache, dass Bernhard Gregor's VII. niemals rühmend gedenkt; ja er wirft augenscheinlich auf die modernen Päpste da einen positiven Schatten, wo er »gute, wenn auch nicht neue Päpste« als Vorbilder erwähnt, und bis auf Gregor I. zurückgeht, um auf einen Papst hinzuweisen, der mitten unter den grössten Geschäften sich Musse zu sichern gewusst habe[2].

Somit hatten diejenigen durchaus nicht Unrecht, welche sich in den Jahrhunderten des Mittelalters auf die Auktorität Bernhard's und auf seine Denkschrift an Eugen III. beriefen, bei dem Protest gegen die Uebergriffe des Papstthums und die Verweltlichung der Kirche, und bei der Arbeit für eine Reform der Kirche Christi.

Die Gedanken Bernhard's eigneten Andere sich an, aber in dem verschiedensten Maasse, in Verbindung mit ganz entgegengesetzten Standpunkten. Bernhard hatte an einen Papst und zum Besten des Papstthums geschrieben; er bethätigte sich gerade als einen wahren Freund, indem er dem Freunde die reine Wahrheit und die ganze Wahrheit sagte. Und in der That hat er nicht vergebens gearbeitet. Einer der allergrössten Päpste hat die Wahrheiten, welche Bernhard ausgesprochen, sich zu Nutzen gemacht. Alexander III. führte den Kampf des Papstthums gegen das Kaiserthum, persönlich gegen den staufischen Kaiser Friedrich I., aus guten Gründen nicht als einen Kampf für die Herr-

1) Dem Papste schreibt Bernhard: Christus ist es, zu dem gesagt ist (Ps. 2, 8): Heische von mir, so will ich dir die Völker zum Erbe geben und der Welt Ende zum Eigenthum! *Possessionem et dominium cede huic, tu curam illius habe. Pars tua haec, ultra ne extendas manum!* Lib. III, c. 1, § 369. — Ein andermal ermahnt er den Papst: *Puta te velut unum aliquem ex prophetis — — opus facias prophetae. — — Accingere gladio tuo, gladio spiritus, quod est verbum Dei* etc. Lib. II, c. 6, § 9. 13. a. a. O. I, 2. p. 363 folg.

2) Lib. I, c. 9. I, 2. p. 359.

schaft, sondern für die Freiheit der Kirche. Indem er dieses Stichwort auf sein Banner schrieb, folgte er allerdings dem Vorbild Gregor's VII. Aber wenn er, trotz der festen Ueberzeugung, dass die Nachfolger des Apostelfürsten den göttlichen Beruf haben, über Könige und Völker zu herrschen, doch nicht die Herrschaft der Kirche auf sein Banner schrieb, so that er das sicher mit in Erwägung jener nachdrücklichen Warnungen Bernhard's, den er ja selbst 1174 unter die Heiligen versetzt hat[1]. Durch die Wendung, welche der Papst hiemit dem Conflikt mit dem Kaiserthum gab, hat er alle Gegner des Despotismus und der Willkühr auf seine Seite gezogen, und schliesslich den glänzendsten Sieg errungen, die Weltstellung und Suprematie Roms über den Staaten zur glänzendsten Anerkennung gebracht.

Wie merkwürdig, dass gerade der grossartige Ringkampf zwischen Papstthum und Kaiserthum, welcher von Alexander III. und Kaiser Friedrich I. geführt wurde, auf treue kirchlich gesinnte Christen einen Eindruck machte, als ob die letzte Zeit einbräche! Sie fragten sich ernstlich, ob nicht am Ende der Antichrist bereits vorhanden sei, so dass nur noch seine Offenbarung fehle, sein unverhülltes Hervortreten, wo er sich selbst für den Christ erkläre und an Gottes Stelle das Heiligthum einnehme, womit der Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte fertig sei und die Weissagung der Schrift in Erfüllung gehe. Es war nicht etwa nur ein Mann, der so gesinnt war, und bei dem sich diese Anschauung etwa aus einem Hang zu Schwermuth und Schwarzseherei, aus schwärmerischer Geistesart erklären liesse. Sondern jene Auffassung der Gegenwart spiegelte sich gleichzeitig in mehreren Persönlichkeiten ab, und zwar in Männern von verschiedenartigem Geiste, ohne äusseren Zusammenhang unter einander.

Der eine war ein gelehrter Stiftsherr in Süddeutschland, der Propst Gerhoh in dem Augustinerchorherrnstift Reichersberg am rechten Ufer des Inn, zwischen Schärding und Braunau, der andere ein Abt in Süditalien, Joachim von Floris in Calabrien. Jener war der ältere. Er ist sein Leben lang († 1169) ein treuer Sohn

1) Vgl. Prutz, Kaiser Friedrich I. 1871. I, 229 folg. Reuter, Geschichte Alexander's III. und der Kirche seiner Zeit. III. 1864. S. 508 folg.

der römischen Kirche gewesen, aber auch ein ganzer Mönch. Die Freiheit der Kirche von der Staatsgewalt ist sein Ideal, und er ist geneigt dieselbe, wie einst Paschalis II., mittels des Verzichts auf weltliche Herrschaften, Ehren und Rechte zu erstreben[1]. Dieser Mann schrieb im Jahr 1161—1162, auf den Wunsch seines Gönners, des Erzbischofs Eberhard I. von Salzburg, ein Werk »Von der Aufspürung des Antichrists«, worin die Schäden der Gegenwart, auch auf dem kirchlichen Gebiete, mit so erstaunlicher Freimüthigkeit besprochen sind, dass die römisch-katholischen Gelehrten im XVII. Jahrhundert, welche die Schrift kannten, Bedenken trugen, sie zu veröffentlichen[2].

Gerhoh bekennt, er habe »durch die Uneinigkeit der höchsten Gewalten, des Priesterthums und Königthums«, wo es hiess: »siehe, hier ist Christus oder da! hier ist Papst und Kirche oder da! oder wenigstens: weder hier noch dort ist apostolische Reinheit!« sich gedrungen gesehen, nachzudenken und sich auszusprechen[3]. Denn es könne gar leicht sein, dass unter den falschen Christi der Gegenwart, nämlich den Christo unähnlichen Priestern und Königen, jener Sohn des Verderbens sich befinden und sich offenbaren dürfte, welcher sich überhebet über alles, das Gott oder Gottesdienst heisst, also dass er sich setzt in den Tempel Gottes, d. h. die Kirche, und so der Greuel der Verwüstung stehe an heiliger Stätte[4]. Es ist klar, der Conflikt zwischen Priesterthum und Königthum, d. h. zwischen Kaiser und Papst, und die gegenseitigen Uebergriffe derselben nebst der Papstspaltung zwischen Alexander III. und Victor IV., haben dem würdigen Propst den grössten Anstoss ge-

1) Vgl. die treffliche Schilderung REUTER's, Geschichte Alexander's III. und der Kirche seiner Zeit. II. Bd. 1860. S. 120 folg. WATTENBACH, Deutschland's Geschichtsquellen im Mittelalter. 1866. 433 folg.

2) Erst neuerdings ist die verloren geglaubte Handschrift in Reichersberg selbst durch Jodok STUETZ wieder entdeckt, und auszugsweise durch den Druck bekannt gemacht worden: *De Investigatione Antichristi*, im Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen, Bd. XX. Wien. 1859. 127—188.

3) I. Buch, gegen den Schluss desselben § 78. a. a. O. S. 183.

4) § 79. S. 184. *Contentio regni ac sacerdotii, qua invicem utrumque alterius sibi jura vindicando hactenus dimicarunt.*

geben. Er sieht eine verhängnissvolle Verwirrung darin, wenn der Papst oder der Kaiser alles sein wolle, wenn das Kaiserthum oder das Priesterthum nicht in seinen Rechten, seiner Kraft und Ehre bleibe, wenn der Priester mit dem materiellen Schwert kämpfe und ein Kaiser oder König sich priesterliche Rechte anmaassen wolle[1].

Gerhoh scheut sich nicht auszusprechen, dass er einen »Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte« in den sittlichen Schäden des Klerus und insbesondere des römischen Hofes, wie derselbe seit einiger Zeit ist, erkenne. Habsucht und Geiz, welches Götzendienst ist (Eph. 5, 5), sitze auf dem Stuhl Petri, an Stelle des Gerichts stehe Ungerechtigkeit, und wie je und je Kaiser päpstliche und kirchliche Rechte sich angemaasst haben, so bilden sich andererseits Inhaber der priesterlichen Gewalt ein, als hätten sie mit dem Priesterthum etwas Kaiserliches, ja mehr denn Kaiserliches in sich[2]. Er will es nicht schlechthin verwerflich nennen, wenn Bischöfe Regalien inne haben, vorausgesetzt, dass sie einen maassvollen Gebrauch davon machen. »Dass aber die meisten Priester und Bischöfe sich vollständig weltlichen Geschäften hingeben, und vergessen, was einem Priester obliegt, dass sie das geistliche Schwert bei Seite legen, und persönliche Beleidigungen mit dem materiellen Schwert zu rächen sich anschicken, dass sie von den Zehnten und andern Gaben der Gläubigen sich immer mehr Wagen und Rosse anschaffen, um ihren Gegnern furchtbarer zu werden, und durch weltlichen Wandel das Volk nach Aegypten

1) *Ubi erunt duo illi evangelici gladii, si vel omnia apostolicus vel omnia Caesar erit? — — si vel imperium suo vel sacerdotium suo vigore ac decore caruerit. — — Si vel sacerdotio in spiritualibus vel regno in temporalibus sua jura negaveris. — — Timeat sacerdos pugnare in gladio materiali vel in ipso seculares vindictas facere, ne argui cum Petro mereatur. — — Metuat quoque imperator aut rex sacerdotalia sibi vindicare, ne — — extorris non solum a sacerdotio sed etiam a regno fiat.* Lib. 1, § 77. a. a. O. 181; die ganze Ausführung an jener Stelle ist trefflich und gewichtig, und nähert sich den Ausführungen Bernhard's von Clairvaux in der Denkschrift an Eugen III. Vgl. § 42. S. 140.

2) *Sicut aliquando Caesares quaedam pontificalia et ecclesiastica praesumebant, ita isti de contra cum sacerdotio quoddam in se caesareum ac super caesareum imaginantur.* a. a. O. 180.

zurückführen, dieses und ähnliche, mitunter noch schlimmere Dinge gehören ohne Zweifel zu dem Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte [1].« Vorzüglich aber sei es ein verderblicher Misbrauch der Kirchengewalt, dass die Nachfolger Petri, mitunter um Geld, Privilegien und Exemtionen ertheilen, wodurch Bisthümer den Erzbischöfen, Abteien und Stiftskirchen ihren Bischöfen entzogen, und unmittelbar unter den heiligen Stuhl gestellt werden. Dadurch verarmen die Kirchen und entstehen ewige Feindschaften zwischen Untergebenen und Prälaten, Kalamitäten für viele Personen und Kirchen, von denen Wenige, Cardinäle, Kanzler und Registratoren sich bereichern, ihre Börsen spicken und Schätze ansammeln [2]. Ferner rügt Gerhoh mit starken Worten den Hochmuth und die Erpressungen der Legaten [3].

Noch in viel höherem Grade hat sich Joachim von Flore mit apokalyptischen Forschungen beschäftigt und seine Gedanken von der Entartung der Kirche und ihrer unausbleiblichen Reform in biblische Anschauungen und apokalyptische Bilder gekleidet. Joachim, ein geborener Calabrese, aus der Umgegend von Cosenza, war dem Hofleben bestimmt, verliess jedoch dasselbe und begab sich auf eine Pilgerfahrt nach dem heil. Land. Dort gab er sich an heiligen Stätten einer beschaulichen Andacht hin, die den Grund zu seinen späteren Werken gelegt haben soll. Zurückgekehrt, widmete er sich dem Klosterleben und zugleich biblischen Forschungen. Im Jahr 1189 gründete er in einer einsamen Berggegend unweit Cosenza ein Kloster Floris (Fiore) mit strenger Hausordnung, welches das Mutterkloster einer aus den Cisterciensern hervorgegangenen nicht unbedeutenden Congregation (des Ordens von Flore) geworden ist. Von Päpsten und Fürsten um seiner Einsicht und prophetischen Gabe willen hoch geschätzt, dachte er von sich selbst maassvoll und bescheiden, denn er meinte, er habe nicht die Gabe der Prophetie, sondern nur die des

1) § 42. a. a. O. S. 140.

2) *De investigatione Antichristi*, § 52. a. a. O. S. 140 folg. Vergl. über den Misbrauch der Appellation an den apostolischen Stuhl § 56. S. 143 folg.

3) § 54. S. 142 folg.

Verständnisses, d. h. der Deutung alt- und neutestamentlicher Prophetie. Er ist 1201 oder 1202 gestorben[1]).

Seine Ansichten lassen sich mit Zuverlässigkeit nur aus wenigen der ihm beigelegten Schriften entnehmen. Denn es sind ihm im Laufe der Zeit eine ganze Reihe Schriften untergeschoben worden. Aber als unzweifelhaft ächt sind folgende drei Werke mit Recht anerkannt:

1. Das »Buch der Harmonie zwischen dem A. und N. T.« (*Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti*).

2. Die »Auslegung der Offenbarung Johannis« (*Expositio in Apocalypsin*).

3. Der »Psalter von 10 Saiten« (*Psalterium decem chordarum*)[2]). Als sein Hauptwerk muss unbedingt das erste angesehen werden. Dasselbe ist eine Art mystische Philosophie der Offenbarungsgeschichte.

Joachim verhehlt seine Ueberzeugung nicht, dass das moderne Christenthum dem Urchristenthum so gar ungleich geworden sei: in der apostolischen Kirche seien Apostel und Evangelisten, Lehrer und Jungfrauen, Enthaltsame und Eheliche einig gewesen, wie ein Leib in verschiedenen Gliedern; jetzt trage jedes Glied für sich, nicht für andere, Sorge[3]). Er rügt die irdische Gesinnung, den Eigennutz und Ehrgeiz, die weltliche Geschäftigkeit, Ränke und Uneinigkeit, vornämlich im Klerus. Da sei Streit und Trug,

1) Das Nähere über Joachim's Lebensgeschichte, auf Grund der *Acta Sanctorum* zum 29. Mai (Mai VII.), s. bei ENGELHARD, Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Erlangen 1832. S. 32 folg., HAHN, Gesch. der Ketzer im Mittelalter, III. Band, 1850. S. 74 folg. und DOELLINGER, Der Weissagungsglaube und das Prophetenthum in der christlichen Zeit, in Raumer's Histor. Taschenbuch, V. Folge, I. Jahrgang, 1871. S. 319 folg.

2) Diese 3 Werke nennt Joachim selbst in einer öffentlichen Erklärung, welche er im Jahre 1200, also nur Jahr und Tag vor seinem Tode, erlassen hat (abgedruckt bei D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, Tom. I, 121). Den Commentar über Jeremias hat ENGELHARD zuerst kritisch beanstandet a. a. O. 53 folg. Anm., worin ihm, in einem mehr kategorischen Tone, HAHN a. a. O. 84 folg. sich angeschlossen hat, ohne darum allenthalben die heterogenen Schriften gebührend auseinanderzuhalten.

3) *Quam — longe sit omnis moderna religio a forma ecclesiae primitivae* etc. *Concordia* lib. V, c. 22, bei HAHN a. a. O. Beilagen S. 304.

Eifersucht und Ehrgeiz mehr zu Hause, als anderswo. Auch die Mönche seien vielfach nur dem Namen nach, nicht in Wahrheit Mönche. Daher habe das Gericht beim Hause Gottes angefangen [1]. Die Werkzeuge dieses Gerichtes sind nach ihm nicht blos die Heiden, die Saracenen und Ketzer von verderblichen Lehren, die »Patarener«, d. h. Katharer, sondern auch solche Namenchristen, welche in Wahrheit Heiden sind, die Masse der Gottlosen, welche die Schrift in geistlichem Sinne »Babylon« nennt [2]. Die Gegner der Kirche sind sämmtlich »Widerchristen« [3]; aber es kommt der Antichrist (*maximus Antichristus*), und mit ihm die Zeit der schwersten Kämpfe und der allergrössten Trübsal. Und dass das Ende der Zeit nahe bevorstehe, glaubt Joachim aus den Zeichen der Zeit, zusammengehalten mit den Weissagungen der Schrift, sicher zu erkennen, wiewohl er andererseits besonnen genug ist, vor »apokryphischen Büchlein« über den Antichrist und das Weltende zu warnen [4].

Aber dann wird auf die Passion eine Osterfreude folgen, eine Erneuerung der Kirche und der Welt mittels einer neuen, vollen Ausgiessung des heil. Geistes. Dann wird das Evangelium gepredigt werden in aller Welt, selbst das Volk Israel wird sich bekehren [5]. Den Kern aber der zukünftigen Erneuerung der verweltlichten Christenheit bildet, nach der Ueberzeugung des eifrigen Mönchs, das Mönchthum, der Geist der Entsagung und der Betrachtung. Wie der erneuerte Cistercienserorden in der Congregation von Flore das Ideal des Klosterlebens hatte verwirklichen sollen: so hoffte Joachim vom Mönchthum das letzte und höchste Heil für die Kirche. Zu Abrahams Zeit wurden zwei

1) *Concordia*, lib. IV, c. 25, bei Hahn, a. a. O. S. 101, Anm. 1, und bei Neander, Kirchengesch. 3. Aufl. 1856. II, 452. Viel stärker und rücksichtsloser, namentlich gegen Rom selbst, lauten die Ausfälle in dem Commentar zu Jeremia.

2) *Expositio in Apocalypsin*, bei Hahn a. a. O. 340.

3) *Antichristi multi sunt* (nach 1. Joh. 2, 18), *Expos. in Apocal.* bei Hahn a. a. O. 118, Anm. 5.

4) In der Vorrede zum Buch der *Concordia*, welche Engelhard a. a. O. 135 folg. vollständig hat abdrucken lassen, bes. S. 138 und 140.

5) *Concordia*, Lib. IV, bei Hahn S. 289.

Engel nach Sodom geschickt um Lot zu retten, zu Zacharias Zeit zwei grosse Propheten; so werden in der letzten Zeit zwei Propheten kommen, ein neuer Henoch und Elias, Geistesmänner, in welchen der Sohn selbst nebst dem heil. Geiste redet. Joachim vermuthet, es werden zwei Orden sein *(duo novissimi ordines)*, der eine aus Laien, der andere aus Klerikern, welche aber beide nach apostolischer Regel leben, nicht gerade in klösterlicher Form, wohl aber ohne irdischen Besitz, in brüderlicher Einigkeit gleich der ersten Gemeinde, welche »ein Herz und eine Seele« gewesen, und mit einer derartigen Predigt des Worts, dass das wahre geistliche Verständniss der Schrift den Menschen einleuchtet, und die buchstäbliche Auffassung dahintenbleibt, also das Evangelium des Geistes, das »ewige Evangelium« zur Geltung kommt[1].

Es war dasselbe Gefühl von Entartung und Verweltlichung der Kirche, derselbe Gedanke, durch Wiedererweckung apostolischen Geistes und apostolischen Wandels die Kirche zu bessern und zu verjüngen, welcher in sehr verschiedener Weise gefasst, Geister und Gemüther bewegte und als Triebfeder zum Handeln diente. Arnold von Brescia hatte Verzicht des Klerus auf Besitzungen und Regalien gefordert. Bernhard von Chairvaux hatte apostolisches Dienen, anstatt fürstlichen und hierarchischen Herrschens, dem Papst in seelsorgerlicher Weise zur Pflicht gemacht und eingeschärft. Gerhoh von Reichersberg sah etwas

1) *Concordia* lib. II, Tract. II, c. 10, bei HAHN a. a. O. 273, lib. IV, c. 36, 39. HAHN 119 Anm. 2. 3; lib. V, c. 43. *Expos. in Apocal.*, an mehreren Stellen, unter denen nur eine, nach NEANDER Kgesch. II, 456 Anm. hier stehen möge: *Evangelium aeternum, quod est in spiritu; quoniam utique evangelium, quod est in litera, temporale est, non aeternum.* Dieser Gedanke: das geistlich gefasste Evangelium ist das »ewige Evangelium«, gehört zwar dem ächten Lehrbegriff Joachim's selbst an, hat aber den Anknüpfungspunkt dargeboten für eine pseudo-joachim'sche Fortbildung, im Sinn einer ungleich kühneren und offensiv vorgehenden Opposition, von Seiten eines Bruchtheils der Franciskaner. Diese verehrten, ganz gegen den demüthigen Sinn Joachim's selbst, dessen Schriften wie ein Evangelium, machten dieselben zu ihrem Lieblingsbuch, erlaubten sich aber auch Einschiebsel und Zusätze anzubringen, ja vollständige Fälschungen unter dem Namen Joachim's in Umlauf zu setzen. Vgl. ENGELHARD, Kirchengeschichtliche Abhandlungen, S. 31 folg. 68 folg.

vom Antichrist, einen Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte, in den sittlichen Schäden des Klerus, seiner Habsucht und Selbstüberhebung, seiner weltlichen Vielgeschäftigkeit, vorzüglich aber in den Uebergriffen des päpstlichen Stuhls, wenn er kaiserliche Rechte sich anmaasse. Und Joachim von Floris hoffte das Heil für die Kirche nur von Geistesmännern und »Orden« von apostolischer Kraft, urchristlicher Einigkeit und Liebesfülle, und von apostolischem Verzicht auf irdischen Besitz. Die waldensische Genossenschaft hatte ursprünglich auch keinen anderen Zweck, als einen apostolischen Wandel, in Armuth und mit Busspredigt, zu führen, als ein kleiner Verein innerhalb der Kirche.

Die Stiftung der Bettelorden ist von derselben Idee ausgegangen. Weniger allerdings war dies bei den Dominikanern der Fall. Der Castilianer Dominicus hatte zwar als Student zu Palenza während einer Hungersnoth seinen Hausrath und zuletzt sogar seine Bücher verkauft, um Hungernde speisen zu können. Aber der Gedanke an apostolische Armuth als solche lag ihm, auch als er den Predigerorden stiftete, ursprünglich fern. Vielmehr stiftete er seinen Verein zunächst nur zum Zweck der Bekehrung von Häretikern und zur Vertheidigung der Kirche durch das Mittel des Worts und der Predigt. Desto mehr stand bei Franz von Assisi apostolische Armuth im Vordergrund. Schon vorher erweckt, befand er sich einmal, in's Gebet versunken, in einer alten verfallenen Kirche St. Damian, als er vom Crucifix her eine Stimme hörte, die ihm zurief: »Gehe hin, Franz, und stelle mein Haus wieder her, welches, wie du siehst, ganz im Zerfall ist[1])!« Das verstand er anfangs von Reparatur eben dieses Gotteshauses, und collektirte sofort für diesen Zweck. Aber bald wurde es ihm klar, dass er zur Erneuerung der Kirche selbst berufen worden sei. Von da an stand das Ziel fest, das er in's Auge fasste; es war nichts geringeres als Reform der Kirche Christi. Das Mittel dazu wurde ihm erst später klar, als er einmal

1) BONAVENTURA, in seiner *Vita S. Francisci*, *Acta Sanctorum* zum 4. October, *Oct.* Tom. II, f. 745 folg.: *Francisce, vade, et repara domum meam, quae, ut cernis, tota destruitur!* Vgl. Luc. WADDING, *Annales minorum*, Tom. I. Rom. 1731. fol. 31. *Apparatus ad annal. minor.* § IV, 17.

c. 1208 in der Marienkirche auf Portiuncula (einem den Benediktinern angehörigen Grundstück unweit Assisi) den Text Matth. 10 vorlesen hörte, wo Jesus den Aposteln, die er aussendet, Vs. 9 folg. sagt: »Ihr sollt nicht Gold noch Silber noch Erz in euren Gürteln haben, auch keine Taschen zur Wegfahrt, auch nicht zween Röcke, keine Schuhe, auch keinen Stecken.« Diese Worte liess er sich nach dem Gottesdienst durch den Priester auslegen; dann rief er aus: ,,das ist es, was ich will; das ist es, was ich suche; das ist es, was ich von ganzem Herzen begehre!« zog sofort seine Schuhe aus, legte seinen Stock ab, und schlug den Weg apostolischer Armuth ein, während er mit feuriger Seele das Reich Gottes und Busse predigte[1]. Und sobald er es bis auf acht Schüler gebracht hatte, schickte er sie, wie der Erlöser seine Apostel, je zwei und zwei, nach den vier Weltgegenden aus, um Busse zu predigen und das Reich Gottes zu verkündigen[2]. So ist Franz von Assisi, bei aller Ergebenheit gegen den päpstlichen Stuhl und bei treuem Festhalten an dem römisch-katholischen Glauben, doch der Stifter eines Vereins für Seelsorge und innere Mission, in den strengen Formen eines Mönchsordens geworden, welcher durch apostolische Armuth, Demuth und Selbstverleugnung die verweltlichte und verfallene Kirche wiederherstellen und reformiren, das Reich Gottes befördern sollte.

In der That hat Franz von Assisi zunächst in Italien, und in mehreren Ländern, wo seine ersten Jünger sich verbreiteten, eine Erweckung hervorgerufen, und durch seine Macht über die Gemüther einen Geist der Entsagung, eine Stärke im Ertragen und Hoffen um Christi willen geweckt, wobei die aus Gott quellende Liebe der Pulsschlag seines Lebens war, so dass manche seiner Zeitgenossen überzeugt wurden, Gott habe in Franz und seinen Genossen neue Streiter gegen die steigende Macht des Antichrists

1) THOMAS von CELANO, † c. 1255, angeblich Verfasser der *Prosa de mortuis: Dies irae, dies illa*, in seiner *Vita S. Francisci*, c. 3. *Acta Sanctorum Oct. Tom.* II, f. 689 folg. Vgl. BONAVENTURA a. a. O. 748. Luc. WADDING betrachtet alles Frühere in Franzens Leben als blosse Vorbereitungen, diese Begebenheit aber als den wirklichen Anfang der Ordensstiftung, *Annales Minorum, Tom.* I, f. 45.

2) WADDING, a. a. O. *T.* I, f. 61. § XXIX.

gesendet, und den ursprünglichen Zustand der Kirche, Armuth, Demuth und Eifer in Befolgung der Gebote Christi, wieder hergestellt[1]). Als Gregor IX. im Jahr 1228, nur zwei Jahre nach Franzens Tode, in Assisi selbst ihn unter die Heiligen versetzte, hielt er eine feurige Lobrede auf ihn über den Text Sirach 50, 5 folg.: »Er that ein löbliches Werk, dass er das Volk wieder zur rechten Ordnung brachte« u. s. w. Und der Propst des Prämonstratenser-Stifts Ursperg, Conrad von Lichtenau, rühmte in seiner deutschen Reichschronik, dass Gott durch die Orden der Franziskaner und Dominikaner, während die Welt bereits alterte, seine Kirche adlergleich (Ps. 103, 5) wieder verjüngt habe[2]).

Man gab sich der freudigen Hoffnung hin, dass der Franziskanerorden, in Verbindung mit den Dominikanern, eine innere Erneuerung und Reform der Christenheit zu Stand und Wesen bringen werde. In der ersten Generation von Stiftung der Minoriten an bis etwa 1240, finden wir mehrfache Zeugnisse dieses Eindrucks. Gewissenhafte und treue Bischöfe freuten sich über die Beihülfe, welche das Pfarramt in Predigt, Beichte und Seelsorge durch Bettelmönche empfing, so wie über den Zulauf des Volks zu den letzteren. Hat doch ein hervorragender englischer Bischof um das Jahr 1237 darüber ausgerufen: »das Volk, so im Finstern wandelt, siehet ein grosses Licht[3])!«

Allein diese sanguinischen Hoffnungen wurden nur gar zu bald abgekühlt. Innerhalb des Franziskanerordens haben von frühe an zwei Strömungen mit einander gerungen: eine strengere und eine mildere Richtung. Der Stifter selbst nahm eine mittlere Stellung ein. Er misbilligte die übermässige Härte der Selbstkasteiungen, und untersagte das Tragen eiserner Ringe um den Leib u. s. w. Als aber der von ihm berufene Stellvertreter, während er selbst 1219 und 1220 nach Aegypten reiste, Bruder Elias, die Strenge der Satzungen ermässigte, setzte er nach seiner Rück-

1) Friedrich HURTER, Geschichte Papst Innocenz III. Bd. IV, 1842. S. 267 folg.

2) CONRADI a LICHTENAW — *Chronicon. Argentorati* 1609. f. 243: *Eo tempore, mundo jam senescente, exortae sunt duae religiones in ecclesia, cujus ut aquilae renovatur juventus.*

3) Robert Grossetête, Bischof von Lincoln, s. unten Kap. 2. II.

kehr die Regel selbst wieder in volle Geltung. Dessen ungeachtet wurde Elias, nach Franzens Tode (1226), dessen Nachfolger als General des Ordens. Als er aber wiederum die Strenge der Regel milderte, erwies sich der Gegendruck von Seiten der Streng-gesinnten im Orden, unter denen der namhafteste Antonius von Padua war, stark genug, um, unter Beihülfe Gregors IX., den General 1230 abzusetzen[1]). Dessen ungeachtet trat derselbe Papst schon im nächsten Jahre auf die entgegengesetzte Seite des Kahns, und erliess eine Bulle, welche die unbedingte Verbindlichkeit des Vermächtnisses von Franz verneinte und dessen Geltung von der Zustimmung der Genossenschaft und der jeweiligen Oberen derselben abhängig machte, gleichzeitig aber auch die Vorschriften der Regel in Betreff des Gelübdes der Armuth ermässigte. Während ursprünglich die Schwankungen nur die gewöhnlichen Kasteiungen betrafen, wurde von jetzt an die Hauptfrage: »Erwerb und Besitz, unter kluger Umgehung der Regel, oder vollständige Armuth, bei aufrichtigem Festhalten der Regel?«

Nachdem die päpstliche Kurie unter Gregor IX., so wie unter Innocenz IV. (1245), Entscheidungen zu Gunsten der milderen Partei ertheilt hatte, wurden die Männer der strengen Gesinnung gegen das Papstthum verstimmt. Was ursprünglich nur Verschiedenheit der Denkart und Richtung innerhalb der Genossenschaft gewesen war, verkörperte sich zu festen Parteien innerhalb des Ordens. Die Parteiung führte zuletzt zu förmlicher Spaltung. Vorerst stellte die Partei der »Eiferer« oder der »geistlich gesinnten« (*Zelatores*, *Spirituales*) einerseits, und die Partei der milderen, mit der Welt vermittelnden Franziskaner andererseits, sich einander gegenüber. Jene waren es, welche die Schriften Joachim's von Fiore nicht nur hoch hielten und sich mit schwärmerischer Verehrung darein vertieften, sie geradezu für »das ewige Evangelium« selbst erklärten (während Joachim nur die Vollendung des Christenthums, und die heil. Schrift selbst[2]),

1) WADDING, *Annales Minorum*, *T*. II. 1732. f. 242.

2) Vgl. ENGELHARD, Kirchengeschichtliche Abhandlungen, 83 folg., vgl. 69. DOELLINGER, im Historischen Taschenbuch, begründet von Raumer) herausgegeben von Riehl, V. Folge, I. Jahrgang, 1871. 328 folg.

falls sie geistlich verstanden werde, als das ewige Evangelium bezeichnet hatte), sondern auch neue Schriften unter seinem Namen verfassten und in Umlauf setzten, nämlich die Auslegungen zu Jeremia und Jesaia. Erstere wurde um 1250 bekannt, letztere scheint erst um 1266 verfasst zu sein. Als Freunde von Joachim's Schriften werden uns genannt Johannes von Parma, General des Ordens seit 1247—1256, und ein ihm nahe stehender Bruder Gerhard oder Gherardino von Borgo San Donnino; der letztere war der Verfasser des Introductorius zum »ewigen Evangelium«.

Joachim selbst hatte auf Wunsch der Päpste, unter deren Aufmunterung, und für sie geschrieben; die Eiferer unter den Minoriten, welche jetzt die Prophetencommentare verfassten, schrieben in der Heimlichkeit, und gedeckt durch seinen Namen. Der ächte Joachim hatte zwar an einigen Stellen die Verderbniss in der römischen Kirche anerkannt, aber von dem päpstlichen Stuhl nur mit tiefster Verehrung gesprochen. Es war weder blosse Redensart noch ein Zurücknehmen dessen, was er früher geschrieben, als er im Jahr 1200 wie seinen letzten Willen feierlich aussprach, dass seine Schriften dem heil. Stuhl zur Prüfung und eventuellen Verbesserung überreicht werden sollten, denn er sei gewillt zu glauben, was jener glaube, und zu verwerfen, was jener verwerfe [1]. Hingegen die »Geistesmänner« unter den Franziskanern, die Anhänger der Lehre von der unbedingten Armuth neigten zur rücksichtslosesten Verurtheilung der Päpste und ihres habsüchtigen und üppigen, herrschsüchtigen und verweltlichten Hofes. Sie schilderten das Verderben der Kirche überhaupt, welches vom Klerus ausgegangen sei, insbesondere das der römischen Kirche mit den stärksten Farben: die römische Kirche sei vom Glauben abgefallen, treibe in Städten und Weilern Steuern ein, trachte überall nach Einkünften und Pfründen. Von Gregor dem Grossen an bis auf diese Zeit hat kein ächter Lehrer des Evangeliums in der Kirche gelehrt. Dieser Zustand der Kirche macht eine Reform dringend nothwendig. Die Reform muss aber mit Bestrafung und Heilung des Klerus anfangen. Bestrafung wird

1) Bei du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, 1, 121.

erfolgen durch weltliche Fürsten, welche Kirchen und Klöster berauben und plündern (Frankreich wird ein Rohrstab sein, welcher der Kirche, die sich auf ihn stützt, durch die Hand geht, und der Kaiser wird die Kirche verfolgen), durch ungläubige Christen, theils Philosophen, welche den Glauben untergraben, theils Rechtsgelehrte, welche nur egoistische Zwecke verfolgen, ferner durch die Ketzer, endlich durch die Saracenen. Heilung und Erneuerung der Kirche wird bewirkt werden durch zwei Orden, welche in freiwilliger Armuth leben und Prediger der wahren geistlichen Lehre und ächten geistlichen Lebens aussenden werden [1]).

Der Joachimismus hat einen bleibenden Kern in wechselnder Schaale. Das Bleibende ist ein vierfaches: der stete Hinblick auf die letzten Dinge, auf die Offenbarung des Antichrist und die Erneuerung der Kirche; zum andern die Erkenntniss der thatsächlichen Entartung der Kirche, verglichen mit der apostolischen Zeit; zum dritten ein Forschen nach den sich ablösenden Zeitaltern und Stufen der Menschheit, beziehungsweise der Kirche; endlich die Ueberzeugung, dass die Besserung und der vollkommenste Stand der Kirche bedingt sei durch eine neue Ausgiessung des heil. Geistes, mit den Früchten derselben, geistlichem Verständniss der Schrift und rechtschaffener Weltentsagung.

Der Wechsel zwischen den verschiedenen Gestalten, die der Joachimismus annahm, liegt in dem Grade der Besonnenheit, Mässigung und Demuth, mit welchem man jene Grundgedanken sich aneignete und durchführte. Je kecker man beim Hinblick auf das Ende Zeit und Stunde zu bestimmen wagte, desto absprechender wurde das Urtheil über den gegenwärtigen Stand der Kirche, ja selbst über die heil. Schrift, desto rücksichtsloser und fanatischer insbesondere der Ton, den man Rom gegenüber anschlug, desto selbstgefälliger das Bewusstsein von der einzigartigen Trefflichkeit der eigenen Partei. In diesen Stücken bildet Joachim selbst

1) Nach den Commentaren zu Jesaias und Jeremias, vgl. ENGELHARD, a. a. O., 47 folg. DOELLINGER im Histor. Taschenbuch, 1871, 328 folg. In den Propheten-Commentaren deutet die Schilderung der Orden sichtlich auf die Franziskaner und Dominikaner.

die erste, relativ anerkennenswertheste Stufe, auf der zweiten stehen die Commentare zu Jeremia und Jesaia, die dritte nimmt der *Introductorius* des Gerhard (*Gherardino*) ein.

In letzterem Werk ist der Geist nicht nur ein antirömischer, sondern auch ein schwärmerisch auf die heil. Schrift herabsehender. Der Papst, heisst es, habe nur ein buchstäbliches, nicht aber ein geistliches Verständniss der Schrift; die griechische Kirche habe wohl daran gethan, sich vom Papste loszusagen. Allein auch über die heil. Schrift werden darin absprechende Urtheile gefällt: das ewige Evangelium, d. h. die Lehre Joachim's, stehe über dem Evangelium Christi, d. h. dem Alten und Neuen Testamente; wenn das Evangelium des Geistes aufgeht, werde das Evangelium Christi untergehen, d. h. Altes und Neues Testament seine Geltung verlieren. Wie dem Evangelium Christi ein anderes Evangelium, so werde auch dem Priesterthum Christi ein anderes Priesterthum folgen[1]).

Bei solcher Ueberhebung über das einfache Evangelium Christi konnte diese schwarmgeisterische Opposition durchaus nicht dazu taugen, eine wirkliche Reform der Kirche anzubahnen, sondern nur ein fanatisch sektirerisches Wesen zu nähren, wie dasselbe theils in Peter Johann von Olivi theils in den »Apostolikern«, zumal in Dolcino, deren zweitem Haupte, sich darstellte. Der erstere, gestorben 1297, machte seit 1280 von sich reden, denn er war einer von den begeistertsten Verehrern des Franciscus, und hielt seinen Orden, d. h. die Partei der Minoriten, welche das Gelübde der Armuth auf's allerstrengste hielt, für das Organ, durch welches die Erneuerung der Kirche verwirklicht werden würde; während er die römische Kirche, ihrer Verweltlichung wegen, für eine fleischliche erklärte, deren Verderben vorzugsweise in ihrem Klerus wurzle, weit mehr als in den Gemeinden; ja er scheute sich nicht, die römische Kirche als ein Babel zu bezeichnen, als

1) *Reviviscente Evangelio Spiritus sancti, sive clarescente opere Joachim, quod dicitur Evangelium aeternum seu Spiritus sancti, evacuabitur Evangelium Christi. — Sicut Evangelio Christi aliud Evangelium succedet, ita etiam sacerdotio Christi aliud sacerdotium.* Nach den Auszügen aus dem *Introductorius*, welche D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, *Tom.* I, 164 folg. gibt.

die grosse Hure der Apokalypse, und den Papst als den Antichrist[1].

Während Peter Johann von Olivi das Heil nur vom Minoritenorden selbst hoffte, schlug Segarelli, und nach ihm Dolcino, an der Spitze der sogenannten »Apostelbrüder« eine andere Bahn ein. Und doch bilden auch diese mit Franciscus, Joachim und den Spiritualen im Minoritenorden geistig eine Familie. Mit Franz von Assisi haben sie gemein den Gedanken, das apostolische Leben zu erneuern und dadurch die verweltlichte Kirche zu reformiren[2]. Von Joachim haben sie die apokalyptische Stimmung überkommen, und eine Neigung, die verschiedenen Zeitalter in der Geschichte des Reiches Gottes, die successiven Entwickelungsstufen im Leben der Kirche zu unterscheiden und wieder zusammenzufassen. Mit den Spiritualen unter den Minoriten theilen die Apostoliker einerseits das abfällige Urtheil über den Charakter der damaligen Kirche, aber auch über die Entartung der Bettelorden, in welchen statt apostolischer Armuth Habsucht, Prachtliebe und Ueppigkeit eingeschlichen war, andererseits.

Das Eigenthümliche und Unterscheidende der Apostoliker aber bestand darin, dass sie die beengenden Schranken der Mönchsgelübde und eines Ordensverbandes ablehnten[3], und nur einen inneren Verband, die Kraft des heil. Geistes, nur die freie Liebe als die Seele ihrer Bruderschaft anerkannten. Zu zeigen, wie das,

1) Nach Auszügen aus seiner *Postilla super Apocalypsin*, bei D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum* I, 233.

2) Unter den Geständnissen Dolcino's führt die von einem ungenannten Zeitgenossen verfasste *Historia Dulcini*, in MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, *Tom.* IX, Mailand 1720, f. 435 folg. auch die an: *quod ipse et illi qui sunt — — de ejus secta —, recte tenebant vitam, quam tenebant Apostoli primitivi Jesu Christi. — — Item dixit, quod ipsi — — erant missi a Deo ad reformandam ecclesiam, quae perierat per superbiam, avaritiam, luxuriam et multa alia vitia.*

3) In dem *Additamentum ad Historiam fratris Dulcini*, bei MURATORI, a. a. O. IX, f. 457: *quod perfectior vita est vivere sine voto, quam cum voto.* Der Florentiner Giovanni VILLANI, ein jüngerer Zeitgenosse Dolcino's, sagt in seinen *Historie universali*, L. VIII, c. 84, von demselben: *Non era de Regola nuena ordinata, ma Fratricello senza ordine*; bei D'ARGENTRÉ, *Coll.* I, 273.

was »im Geist angefangen war, im Fleisch vollendet« wurde (Gal. 3, 3), ist nicht dieses Orts.

In dem Zeitalter der auf den höchsten Gipfel gestiegenen Macht der Hierarchie, einer das Privateigenthum nahezu aufsaugenden Masse des Kirchenguts, wo die Uebergriffe der Kirchengewalt in das Staats- und Rechtsgebiet an der Tagesordnung waren, wo die Stimmung des Klerus im Durchschnitt sich verweltlichte und sittlich im Sinken begriffen war [1], lag es in dem Gesetze göttlicher Weltordnung, dass eine Herstellung des sittlichen Gleichgewichts, eine Heilung der Schäden der Zeit gesucht wurde in Wiederherstellung apostolischer Armuth, überhaupt apostolischen Lebens. Allein es war in dem Charakter des Mittelalters begründet, dass auch diese Rettungsversuche und Heilmittel zu äusserlich gefasst wurden, und deshalb eines nachhaltigen Erfolges entbehrten. War dies selbst bei Unternehmungen der Fall, welche von wirklich religiösen Triebfedern bewegt waren, so begreift sich um so leichter, dass Versuche zu Wiederherstellung eines apostolischen Zustandes der Kirche, welche direkt vom Standpunkt weltlicher Interessen aus unternommen wurden, zu nichts führen konnten. Und an solchen hat es in der That nicht gefehlt.

Der Staufische Kaiser Friedrich II. hat zu der Zeit, wo der Entscheidungskampf zwischen Papstthum und Kaiserthum auf's leidenschaftlichste entbrannt war, in seiner Denkschrift wider Gregor IX., die 1239 ohne Zweifel von der kaiserlichen Kanzlei in die Oeffentlichkeit ausgegangen ist, dem Papst unter anderem zurufen lassen: »Der du Christi Statthalter und Nachfolger Petri genannt wirst, warum weichest du von ihren Bahnen so ganz ab? — Der du auf Christi Befehl, als Hirte der Kirche, Armuth predigest, warum fliehest du was du anpreisest, und suchest immer Gold auf Gold zu häufen? — Gehe in dich, und achte auf das, was einst dem armen Papst Silvester die Majestät des Kaisers Constantin geantwortet hat, der der Kirche alle Freiheit und Ehre gab, welche sie heute besitzt! — Nimm den Sohn, welcher in den Schooss der Mutterkirche zurückkehrt, milde auf, damit er nicht

1) Unverwerfliche Zeugnisse hiefür sind zahlreiche Verordnungen der Concilien des XIII. Jahrhunderts.

aus seinem scheinbaren Schlafe wie ein Löwe erwache, Gerechtigkeit pflanze, die Kirche lenke, und die Hörner der Stolzen ausreisse und zerstöre [1])!«

Eine der stärksten Aeusserungen, aus der eigenen Feder des Kaisers, war die in seinem Rundschreiben an sämmtliche Fürsten, vom März 1249, nachdem ein Vergiftungsversuch entdeckt worden war, in den der vieljährige Kanzler, Peter de Vinea verwickelt wurde, enthaltene. Friedrich gibt ohne allen Rückhalt Innocenz IV. Schuld, dass er durch seinen Legaten den Arzt zu dem Versuch, ihn selbst zu vergiften, habe verleiten lassen, und ruft in der gewaltigen Philippica darüber aus: »Hilf Gott! wie konnte ein so frevelhafter Gedanke in sein Herz kommen? Hilf Gott! was haben wir ihm für ein Unrecht gethan, dass er zu einer so grossen Grausamkeit sich neigen konnte? Es hat aber kein Grund ihn leichter dazu bewegen können, als maassloser Ehrgeiz und schändliche Liebe zu einer Herrschaft ohne Gleichen. — Billig fordern wir deshalb euch auf und alle Rechtgläubigen sonst, einer so grossen Schandthat zu gedenken, und auf den Uebermuth und Stolz der Prälaten zu achten, welche mit dem geistlichen Regiment sich nicht begnügen, sondern durch erlaubte und unerlaubte Mittel sich die weltliche Herrschaft anzumaassen suchen, und ohne weiteres darnach trachten, andere Fürsten, die kleinen wie die grossen, um ihr Erbe zu bringen!« Schliesslich ruft er sie auf: »So widersetzet euch denn ihren zügellosen Begierden, stehet uns bei gegen sie mit starkem Arm und starkem Muthe, damit wir ihren Uebermuth vollständig niederdrücken und die heilige Kirche, unsere Mutter, mit würdigeren Lenkern stützen, und, wie unseres Amtes und unsere redliche Absicht ist, zur Ehre Gottes reformiren mögen [2])!«

1) HUILLARD-BRÉHOLLES, *Historia diplomatica Friderici secundi. Tom.* V. *Pars* 1, Par. 1857. 4⁰. p. 309 folg. Vgl. RAUMER, Geschichte der Hohenstaufen und ihrer Zeit, III, 645 folg. SCHIRRMACHER, Kaiser Friedrich der Zweite III, 1864. S. 60 folg. 287 folg.

2) *Merito — vos requirimus — ut tam grande scelus ad vestrum animum revocetis, attendentes excessum et superbiam praelatorum, qui ditione spiritualium non contenti, per fas et nefas sibi secularium dominium vindicare, ac principes alios quam pusillos cum majoribus exheredare temere moliuntur. — — Assistite nobis in forti brachio et forti animo contra eos, ut ipsorum omnino supercilium deprimentes sacrosanc-*

Diese Rüge der weltlichen Richtung des Papstthums musste Anklang finden, stimmte sie doch zu den Warnungen, welche einst Bernhard von Clairvaux ausgesprochen! Ihre Kraft wurde auch nicht gelähmt durch den grundlosen Versuch Gregor's IX., den Kaiser als einen ganz ungläubigen Mann, ja als ruchlosen Gotteslästerer anzuschwärzen. Hat doch der frömmste Fürst jener Zeit, Ludwig der Heilige von Frankreich, sich nicht an ihm irre machen lassen, sondern treu und fest zu Friedrich II. gestanden, selbst als er gebannt und für abgesetzt erklärt war.

In einem Rundschreiben an die Könige und Fürsten, gegenüber der von Innocenz IV. auf dem Concil zu Lyon 1245 ausgesprochenen Sentenz der Absetzung, sagt der Kaiser: »Wir haben ein reines Gewissen und demnach Gott auf unserer Seite, und wir rufen ihn zum Zeugen an, dass stets unsere Willensmeinung gewesen ist, die Kleriker jeden Ranges dahin zu führen, und vornämlich die höchstgestellten zu dem Zustand zurückzuführen, dass sie am Ende so bleiben, wie sie gewesen sind in der Urkirche, einen apostolischen Wandel führend und die Demuth des Herrn nachahmend. Solche Kleriker pflegten die Engel anzuschauen, durch Wunder zu glänzen, Kranke zu heilen, Todte zu erwecken, und durch Heiligkeit, nicht durch Waffen, Könige und Fürsten sich zu unterwerfen. Aber die gegenwärtigen sind der Welt ergeben und trunken von Genüssen, setzen Gott hintan, und durch ihren Ueberfluss an Reichthum und Schätzen wird alle Religion erstickt[1]!«

Allerdings hat Friedrich II. nur wenn er auf's äusserste gereizt war, solche Saiten angeschlagen, und an Sekularisation, als

tam Ecclesiam matrem nostram dignioribus fulciendo rectoribus, prout ad nostrum spectat officium et affectibus sinceris intendimus, ad honorem divinum in melius reformemus. Bei Huillard-Bréholles, a. a. O. VI, 2, 705 folg., insbesondere 707.

1) Bei Huillard-Bréholles, nach genauer Vergleichung von zwei Handschriften der Pariser Bibliothek, *Tom.* VI, *P.* 1, 1860. S. 391 folg. Obige Stelle am Schluss p. 393: — *Semper fuit nostrae voluntatis intentio clericos cujuscunque ordinis ad hoc inducere, et praecipue maximos ad illum statum reducere, ut tales perseverent in fine, quales fuerunt in ecclesia primitiva, apostolicam vitam ducentes et humilitatem dominicam imitantes.* Vgl. Schirrmacher, Kaiser Friedrich II. Band IV, 1865. S. 167 folg., 410 folg.

Reform der Kirche, gedacht. Gehandelt in dieser Richtung hat er niemals. Und hätte er es gethan, so würde eine Reform an Haupt und Gliedern, und eine Schlichtung des Kampfs zwischen Staat und Kirche nicht erzielt worden sein [1].

Dessen ungeachtet sind solche Aussprachen beachtenswerth, theils als Zeichen einer die Zeit beherrschenden Stimmung, theils weil Gedanken dieser Art, von so hoher Stelle aus kund gegeben, weithin vernommen wurden und Anklang fanden.

Nicht leicht in einem Lande war der Anklang lebhafter als in Frankreich, zumal in Südfrankreich, wo die provenzalischen Dichter ihre Ergüsse wider den entarteten Klerus in der Landessprache ausgehen liessen, während der persönlich fromme, kirchlichgesinnte König Ludwig IX. bei dem sittlichen Pathos, welches seine Frömmigkeit beseelte, weder die Interessen seines Landes zu opfern gewillt war, noch gegen die Schäden der Kurie blind, oder gegen die Stimme des Landes taub war [2]. Als die grossen Barone seines Reichs über das willkührliche Gebahren des Papstes und seine maasslose Ausbeutung des gallikanischen Klerus Klage führten, liess Ludwig IX. Innocenz IV. nachdrückliche Vorstellungen machen über die Beeinträchtigung der gallikanischen Kirche und somit seiner Krone. Verwandt damit, und doch wieder aus ganz selbständiger Quelle geflossen war das Schutzbündniss, welches die Grossen von Frankreich im Jahre 1246 unter sich abschlossen gegen die Uebergriffe des Klerus im eigenen Lande [3]. Während diese französische Bundesurkunde die Verfassung und Ordnung des Bundes, die Pflichten und Rechte der Bundesvorstände und Glieder nach innen regelt, hat eine gleichzeitige lateinische

1) Vgl. SCHIRRMACHER, a. a. O. IV, 340 folg.

2) Vgl. Ernst Alexander SCHMIDT, Geschichte von Frankreich. I. Bd. Hamburg 1835. 598 folg. SCHIRRMACHER, a. a. O. IV, 230.

3) Es ist nicht ganz zutreffend, wenn SCHIRRMACHER, Kaiser Friedrich II. IV, 235 sagt, das Bündniss sei gegen die Eingriffe der Kurie gerichtet gewesen. Vom päpstlichen Stuhl und dem Centrum der Kirche ist in der ganzen Urkunde nicht mit einem Wort die Rede. Der Bund ist nur gegen die Praelaten im Lande, gegen die Ausdehnung der bischöflichen Gerichtsbarkeit und dergl. gerichtet. Die Urkunde in altfranzösischer Sprache hat HUILLARD BRÉHOLLES, *Histor. diplomatica Friderici secundi, Tom.* VI, *Pars.* 1. Par. 1860. 468 folg. gegeben.

Urkunde den Zweck, die Grundsätze und Ziele des Bundes nach aussen hin kund zu geben. Und diese letztere Urkunde ist für uns hier von Interesse; nicht sowohl wegen des stolzen ritterlichen Selbstbewusstseins, das sich im Vergleich zu den Klerikern darin ausspricht, sondern um deswillen, weil die französischen Barone einerseits die Rechte der bürgerlichen Gerichtsbarkeit, gegenüber der bischöflichen, streng wahren, ja wiederherstellen wollen, andererseits die auf Kosten der Barone bereicherten und übermüthig gewordenen Kleriker in den Stand der Urkirche zurückzuführen wünschen, damit sie fortan dem beschaulichen Leben sich widmen und wieder Wunder verrichten möchten, welche schon längst abhanden gekommen seien.

Der letztere Gedanke ist ein offenbarer Nachklang von der Aussprache Kaiser Friedrich's II. vom Jahre zuvor, und beweist, dass dieselbe Vielen aus der Seele geredet war und als treffend und wahr empfunden wurde [1].

In demselben Geist, in welchem die grossen Barone von Frankreich die Rechte der bürgerlichen Rechtspflege gegen die Uebergriffe der kirchlichen Gerichtsbarkeit wahrten, hat Ludwig IX. die Autonomie des Staats, in Fällen des Kirchenbanns, seinen Bischöfen gegenüber aufrecht erhalten, und Rechte der Krone so gut wie die Freiheiten der gallikanischen Kirche, zumal durch die »pragmatische Sanktion« vom März 1269, angesichts des römischen Absolutismus, sicher gestellt. Die königliche Verordnung, welche in der Geschichte diesen Namen führt, ist weder ein isolirter Akt noch eine blosse Demonstration gewesen, sondern der Ausdruck der stetigen Kirchenpolitik Ludwig's IX. [2]. Die wahr-

1) Die höchst interessante Urkunde ist schon in den *Preuves des libertés de l'église gallicane*, 2. ed. Par. 1651. *Vol.* II, f. 229 abgedruckt, und neuerdings von HUILLARD-BRÉHOLLES *Histor. diplom. Friderici* II. *T.* VI, 1. 467 folg. wieder gegeben. Die letzten Worte, welche, wie der genannte Gelehrte p. 468 Anm. mit Recht bemerkt hat, fast wörtlich mit der Aeusserung Friedrich's II. s. oben S. 90 übereinstimmen, lauten: *ut — ipsi (clerici), hactenus ex nostra depauperatione ditati — — reducantur ad statum Ecclesiae primitivae, et in contemplatione viventes — — ostendant miracula, quae dudum a seculo recesserunt.*

2) E. Alex. SCHMIDT, Gesch. von Frankreich. I, 603. GUIZOT, *Histoire de la Civilisation en France.* 3. ed. Par. 1840. IV, 169 folg.

haft religiösen Fürsten sind jederzeit nicht diejenigen gewesen, welche das Recht und Wohl des bürgerlichen Gemeinwesens der Hierarchie geopfert und preis gegeben haben. Und Ludwig IX. († 1270) hat in aller Stille den festen Grund gelegt, auf welchem Philipp der Schöne Fuss fassen konnte, um die päpstliche Obmacht über den Staat aus den Angeln zu heben.

IV.

Hatte es schon bisher nicht an Opposition gefehlt gegen die römische Kirche und das Papstthum, welches im XIII. Jahrhundert sich auf dem Höhepunkt nicht nur seiner kirchlichen Gewalt, sondern auch seiner Bedeutung als erste, nahezu einzige, europäische Grossmacht befand: so trat mit der Wende des Jahrhunderts eine Epoche ein, welche den Niedergang der bisher immer noch im Aufsteigen begriffenen Sonne Roms bezeichnet.

Und wie jede bedeutende Epoche einen Knotenpunkt bildet, worin eine Mehrzahl Fäden sich verschlingen, so ist das auch auf der Schwelle zwischen dem XIII. und XIV. Jahrhundert der Fall. Im Jahre 1291 fiel Akko, der letzte feste Platz im heiligen Lande, welchen die Christen des Abendlandes noch inne hatten, in die Hände der Saracenen. Die Kreuzzüge, welche schon seit mehreren Generationen nur noch mit halbem Muthe und matten Kräften unternommen worden waren, fanden hiemit für immer ein Ende. Aus den Kreuzzügen hatte das romantische Institut der geistlichen Ritterorden sich herausgebildet. Nun wurde 21 Jahre nach dem Fall Akko's der mächtigste und stolzeste Orden, der der Tempelherren, vom Papste selbst aufgehoben, einem despotischen Fürsten zu Liebe. Geraume Zeit zuvor, nur fünf Jahre nach dem Verlust Akko's, hatte der Kampf zwischen Philipp dem Schönen von Frankreich und Bonifacius VIII. seinen Anfang genommen. In diesem Kampfe hat das Papstthum eine unheilbare Wunde empfangen. Eine mittelbare Folge des entscheidenden Sieges der französischen Krone über die dreifache Krone war die Versetzung des päpstlichen Stuhles von Rom nach Avignon, und die 70jährige »Babylonische Gefangenschaft« des Papstthums.

In unmittelbarem Zusammenhang mit dem Ringkampf zwischen dem französischen Königthum und dem Papstthum ent-

wickelte sich eine neue Anschauung von Kirche und Staat, und ein kräftiger Aufschwung des Nationalgefühls. Die verschiedenen Nationalitäten Mitteleuropa's erwachten wie aus einem Winterschlaf, und übten frisch und freudig ihre Schwingen; die Volkssprachen machten überraschende Fortschritte und die Nationalliteraturen blühten auf. So ging in der geistigen Welt ein neuer Stern auf, inzwischen neigte sich ein Stern erster Grösse am mittelalterlichen Himmel, die Scholastik, zum Niedergang. Schon der mit Nachdruck erneuerte Nominalismus war ein Zeichen der Auflösung im Gebiete scholastischer Wissenschaft. So kündigte sich von den verschiedensten Seiten fast gleichzeitig eine Wandlung der Dinge an. Eine neue Zeit war im Anbruch.

Das Zerwürfniss zwischen Papst Bonifacius VIII. und König Philipp IV. (1285—1314) von Frankreich hat ungleich bedeutsamere Folgen gehabt, als die früheren Kämpfe zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. oder zwischen den Päpsten und den Kaisern aus dem Staufischen Hause. Aus den letzteren Kämpfen ist das Papstthum als Sieger hervorgegangen, aus dem Kampfe mit dem französischen Königthum als Besiegter. Durch den Wettkampf mit dem Kaiserthum war das Ansehen des Papstthums in der öffentlichen Meinung und seine dem Staat überlegene Gewalt gerade sicher gestellt, ja gesteigert worden: jetzt wurde seine Auktorität unwiderruflich erschüttert. An die Stelle päpstlicher Suprematie trat die vollkommene Unabhängigkeit und Autonomie des Staats in bürgerlichen Dingen.

Woraus erklärt sich dieser so ganz entgegengesetzte Erfolg? Aus der Verschiedenheit der Stellung, welche die kämpfenden Parteien einnahmen. In den früheren Kämpfen stand dem Papstthum das Kaiserthum gegenüber, mit weit ausgedehnten, namentlich Italien umfassenden Rechtsansprüchen, aber innerlich mangelhaften Machtmitteln. Jetzt trat dem Papst ein national beschränktes aber auch national vollkräftiges, gediegenes Königthum entgegen. Und das Papstthum war jetzt auch ein anderes geworden als damals: in Gregor VII. war das Papstthum wirklich von einem idealen Schwung getragen; auf Hebung der Kirche durch Emancipation vom Lehensstaat arbeitete ein redlicher, wenn auch mit Unklarheit behafteter Geist hin. »Alles für die Kirche Christi!«

das war der ungeheuchelte Sinn des damaligen Papstthums: die Papstmacht war nur das Mittel, die Kirche der Zweck. Jetzt aber ist dieser ideale Schmelz abgestreift, das Papstthum betrachtet sich in Bonifacius VIII. als Selbstzweck. Seine Macht und Suprematie trägt das Heil der Kirche als Deckmantel, aber der Kern ist Selbstsucht, im besten Falle des Papstthums, möglicher Weise aber auch der Person. Das haben die Zeitgenossen recht wohl herausgefühlt, und zwar nicht blos politische Gegner wie Dante, der Bonifacius VIII.

»der neuen Pharisäer Herr und Hort«

betitelt[1], sondern auch Freunde des Papstthums, wie der Dominikaner Ptolemäus von Lucca († 1327), der über Bonifacius urtheilt, er sei aufgeblasen, anmaassend und voll Verachtung gegen Andere gewesen[2]. Schon darum hat dem Bonifacius die sittliche Berechtigung zu seinem Auftreten gefehlt, welche doch Gregor VII. selbst im Unglück so mächtig gestärkt hat.

Dazu kommt noch ein anderer wichtiger Umstand. Dem wirklichen Gedankengehalte nach besteht allerdings zwischen den Ideen Bonifacius VIII. über die Stellung des Papstes zur Kirche und zum Staat, und denjenigen, welche Gregor VII. und Innocenz III. aufgestellt und entwickelt hatten, kein wesentlicher Unterschied. Allein die persönliche Auffassung dieser Ideen und deren Handhabung zum Behuf ihrer Durchführung im Leben, verräth bei Bonifacius einen anderen Geist. Er fasst ausschliesslich vom rechtlichen Standpunkt auf, was ein Innocenz III. wesentlich vom sittlichen Gesichtspunkt aus betrachtet hatte. Bonifacius nimmt für sich als Recht in Anspruch, was Jener vielmehr Anderen als Pflicht in's Gewissen schiebt. Er setzt den Buchstaben an die Stelle des Geistes, den Zwang an die Stelle der sittlichen Freiheit, und verwandelt die Kirche, so viel an ihm ist, aus einer autonomen Genossenschaft in ein gesetzliches Rechtsinstitut[3].

1) *Divina Comedia, Inferno,* XXVII, 85.

2) Ptolemaeus Lucensis *Histor. eccles.* XXXIII, c. 36 bei Muratori, *Rerum italicarum scriptores,* XI, 1203: *factus est fastuosus et arrogans ac omnium contemtivus.*

3) Hat doch schon nach der Mitte des XII. Jahrhunderts Propst Gerhoh von Reichersberg mit ersichtlichem Misfallen bemerkt, dass man an-

Dieser streng juristische Standpunkt in kirchlichen Dingen erklärt sich aus dem Lebensgang des Mannes, seinem vieljährigen Studium des Rechts und aus dem Umstand, dass er an der Kurie lange genug theils als Rechtsanwalt beschäftigt, theils nach Erlangung der Cardinalswürde, hauptsächlich zu Ausfertigungen, welche Rechtskunde voraussetzten, verwendet worden war. Allein in diesem seinem persönlichen Charakter spiegelt sich ein Zug, welcher seinem Zeitalter überhaupt anhängt. Trägt die römische Auffassung und Gestaltung des Christenthums überhaupt den Charakter der Gesetzlichkeit an sich, so war am Ende des XIII. Jahrhunderts diejenige Zeit gekommen, in welcher diese Gesetzlichkeit zur vollsten Ausprägung gelangte. Bis dahin war die gesammte Entwickelung der kirchlichen Dinge noch eine gewissermaassen fliessende, freie und organische gewesen; von jetzt an nahm dieselbe immer mehr die Gestalt gesetzlich sanktionirter Vorschriften und stereotyper Rechtsformen an. Nicht sowohl die innere Vernünftigkeit und Nothwendigkeit, als vielmehr die Auktorität des positiven Gesetzes sollte zur Unterwerfung des Einzelnen unter einen kirchlichen Glaubenssatz, unter eine gewisse Form gottesdienstlicher Handlungen u. s. w. führen. Eine Zumuthung, welche um so gewisser zum Widerspruch reizen musste, je mehr das Freiheitsgebiet des Einzelnen durch die in's Endlose vervielfältigte Gesetzgebung der Kirche bis auf ein unendlich kleines Feld eingeengt war.

Auf der andern Seite befand sich Philipp IV. von Frankreich, als Vertreter des Staats, gegenüber dem Papstthum in der günstigsten Lage. Das französische Königthum war in den letzten Jahrhunderten von den Päpsten nicht nur geschont, sondern förmlich begünstigt worden, weil sie an ihm einen Stützpunkt, eine Schutzmacht zu haben glaubten. Aber nicht blos materiell, sondern in der That auch sittlich, in der öffentlichen Meinung Europa's, hatte

fange von römischer »Kurie« zu reden, anstatt von römischer »Kirche«. Er warnte davor: *neque — vel hoc ipsum carere macula videtur, quod nunc dicitur curia Romana, quod antehac dicebatur Ecclesia romana.* In dem Schreiben an Cardinal Heinrich, bei Baluze *Miscellanea ed. Mansi, T.* II, 1761. f. 197. Vgl. was Bonifacius anlangt, die treffenden Bemerkungen von Dr. Johann Bapt. Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1848. S. 2.

die französische Krone einen starken Rückhalt; denn »der allerchristlichste König« hatte vermöge der geschichtlichen Vorgänge und der Tradition seines Hauses das Vorurtheil unverbrüchlicher Treue gegen die Kirche für sich. Als nun Bonifacius VIII. bei seiner Einmischung in die französische Politik eine Schwenkung machte, und aus Veranlassung der auswärtigen Angelegenheiten, die er zuerst angefasst hatte, sich auf eine Finanzfrage warf, da war der sonst absolutistische König so glücklich, die ganze Landeskirche auf seine Seite zu bringen, ja sämmtliche Stände des Reichs für die Ansprüche der Krone zu gewinnen. Damit war der Sieg des Königthums bereits gesichert. Durch die Leidenschaftlichkeit, zu welcher Bonifacius sich nun hinreissen liess, konnte seine Niederlage nur noch entscheidender werden. Das feste Zusammenhalten des französischen Volks mit der Krone und umgekehrt, dieses Eintreten Aller für Einen und Eines für Alle ist ein Zeichen der Zeit, das auf einen neuen Geist hinweist, auf den Aufschwung, den die Nationalität überhaupt nahm.

Zunächst zieht jedoch der Eindruck, den dieser Kampf zwischen Kirche und Staat auf die Geister gemacht hat, unsere Aufmerksamkeit auf sich.

Schon der Investiturstreit am Ende des XI. und im Anfang des XII. Jahrhunderts hat geistreiche Männer zu tieferem Nachdenken über das gegenseitige Verhältniss zwischen *Sacerdotium* und *Imperium* geführt[1]. So hat Wolfram, Bischof von Naumburg, zwei Abhandlungen über dieses Thema geschrieben: im Jahr 1093 seine *Apologia pro Henrico IV. Imperatore* oder: *De unitate ecclesiae conservanda*, und 1109 den *Tractatus de investitura episcoporum*[2]. Ferner verdient ehrenvolle Erwähnung die *Epistola Leodiensium adversus Paschalem II.*, im Namen der Geistlichkeit des Bisthums Lüttich nach 1103 geschrieben und wahr-

1) Das Folgende, im gegenwärtigen IV. und im V. Abschnitt, ist eine Ueberarbeitung des zweiten Theils meiner Abhandlung: Der Kirchenstaat und die Opposition gegen den päpstlichen Absolutismus im Anfang des XIV. Jahrhunderts. Leipzig 1870. 4⁰.

2) Bei SCHARD, *Syntagma tractatuum de imperiali jurisdictione — ac potestate ecclesiastica.* Strassburg 1609, fol.; erstere Schrift f. 1—64; letztere f. 72 folg.

Bayerische Staatsbibliothek München

scheinlich von Sigebert von Gembloux verfasst[1]. Letztere Denkschrift enthält die geistreiche und schneidende Kritik eines Schreibens, das Papst Paschalis II. an den Grafen Robert von Flandern erlassen hatte.

Allein in weit höherem Maasse hat doch der Zusammenstoss zwischen Frankreich unter Philipp dem Schönen einerseits und der päpstlichen Kurie unter Bonifacius VIII. andererseits einen Geist der Forschung geweckt, welcher sich die Aufgabe stellte, das richtige Verhältniss zwischen Kirche und Staat zu ergründen. Natürlich konnte das nicht gelingen, ohne über Wesen und Ursprung des Staates selbst nachzudenken. Und in der That hat jene gewaltige Reibung zwischen Staat und Kirche Gedankenfunken entzündet, welche von da an nicht wieder erloschen sind. Denn diejenigen Theorieen über Kirche und Staat, über das Wesen beider und ihr wechselseitiges Verhältniss, welche unter dem deutschen König Heinrich VII., noch mehr aber unter Ludwig dem Bayer auftauchten, sind ohne allen Zweifel durch die Anregung bedingt, welche an der Schwelle des XIV. Jahrhunderts von Frankreich gegeben worden war. Es tritt da bereits in ziemlicher Klarheit ein Begriff vom Staat auf, welcher, im bewussten Gegensatz zu den praktischen Uebergriffen der Kurie und zu der Theorie absolutistischer Kurialisten, die Unabhängigkeit und Autonomie des Staates in allen bürgerlichen Rechtsverhältnissen, ja die Würde des Staates als einer selbständigen und der Kirche ebenbürtigen Ordnung Gottes geltend macht.

Und es ist eine nicht wenig überraschende Thatsache, dass gerade zwei Mitglieder von Bettelorden, ein Franziskaner und ein Dominikaner, beide allerdings zugleich Mitglieder der Pariser Universität, diese wahrhaft modernen Ideen dargelegt und vertheidigt haben. Jener ist der berühmte Wilhelm Ockam, dieser Johannes Quidort, † 1306, bei seinen Zeitgenossen unter dem Namen »Bruder Johannes von Paris« wohl bekannt. Ersterer schrieb ein Gespräch über die Vollmacht der Prälaten und der

1) Gleichfalls bei Schard a. a. O. f. 64—71 abgedruckt. Vgl. über Sigebert, Wattenbach, Deutschland's Geschichtsquellen im Mittelalter. 2. Aufl. Berlin 1866. 355 folg.

Fürsten, dieser einen Traktat über die königliche und päpstliche Macht[1]. Es entspricht dem pragmatischen Verlaufe des Zerwürfnisses zwischen Philipp IV. von Frankreich und Bonifacius VIII., dass in beiden Schriften die Frage über Kirche und Staat wesentlich vom finanziellen Standpunkt aus erörtert wird; denn die Einmischung des Papstes in die französische Politik bezog sich zwar ursprünglich auf die auswärtigen Angelegenheiten, nämlich auf Krieg oder Frieden mit England, warf sich aber sofort auf eine Finanzfrage. Die Schrift Ockam's ist ein kleiner Dialog zwischen einem Kleriker, der die Kirche, und einem Ritter, der den Staat vertritt. Das Gespräch selbst ist nicht blos äusserliche Form, sondern eine wirkliche Verhandlung zwischen zwei Persönlichkeiten von individuell ausgeprägtem Charakter, und wird in anziehender Weise so geführt, dass man vom Flecke kommt. Namentlich versteht es der Ritter, auf eben so naive wie kluge Weise den Kleriker auszuholen, und leistet ihm tapferen Widerstand, wobei er nicht selten einen gewissen Humor spielen lässt, und die hochfliegenden Pläne absolutistischer Kirchenmänner in ein komisches Licht stellt. Es handelt sich in der Unterredung vorzugsweise um die Steuerfreiheit des Klerus, mit andern Worten um die Berechtigung des Königs, je nach dem Bedürfniss des Reichs, auch die »Temporalien«, d. h. das Kirchengut und den Klerus zu besteuern. In letzterer Beziehung weiss der Verfasser einzelne Geschichten des Alten Testaments und lehrhafte Ausführungen des Neuen Testaments mit tüchtiger Wirkung anzuwenden.

Ungleich umfassender angelegt ist die Arbeit des gelehrten Dominikaners Johann von Paris. Freilich trägt sie auch ganz das Gepräge der Schule an sich und verfolgt einen streng methodischen Gang. Zuerst wird Wesen und Ursprung des Staates (*regnum*) erörtert c. 1, sodann Wesen und Ursprung der Kirche

1) Guilielmi de Ockam *Disputatio super potestate praelatis ecclesiae atque principibus terrarum commissa*, in Melchior Goldast's *Monarchia s. romani imperii*, Frankfurt, 1668, I, fol. 13—18; einen sorgfältigeren Abdruck gibt Schard, *Syntagma* p. 75—89, unter dem Titel: *Disputatio inter clericum et militem super potestate etc.* Fratris Joannis *de Parisiis Tractatus de potestate regia et papali*, bei Goldast a. a. O. II, 108—137; bei Schard p. 113—154.

(*sacerdotium*) c. 2. Nachdem zwischenein gezeigt ist, warum zwar die Kirche, nicht aber nothwendig auch der Staat, eine einheitliche Körperschaft unter einem Oberhaupt bilde (päpstlicher Primat) c. 3, kommt der Verfasser auf den eigentlichen Kern seiner Untersuchung, das Wechselverhältniss zwischen Kirche und Staat. Er bestimmt dasselbe folgendermaassen: der Zeit nach geht der Staat dem Priesterthum (der Kirche) voran, denn das wahre Priesterthum beginnt erst mit Christo; aber der Würde nach geht das Priesterthum dem Königthum vor, denn jenes arbeitet für ein unendlich höheres Ziel, für Erlangung des ewigen Lebens. Dessen ungeachtet bekämpft der gelehrte Dominikaner die Ansicht, als ob im Priesterthum auch der Grund und die Quelle des Königthums liege, und in jedem Betracht und unbedingt jenes über diesem stehe, mit aller Klarheit und Entschiedenheit. Er führt im Gegentheil aus, 1) dass das Königthum so gut als das Priesterthum (modern ausgedrückt, »der Staat so gut als die Kirche«) unmittelbar von Gott stamme [1]; und 2) dass das Königthum in manchen Dingen, namentlich in Betreff des Besitzes und Eigenthums über dem Priesterthum stehe. Und hiemit befindet er sich bei der eben damals praktisch gewordenen Seite der Frage, der finanziellen. Dieser widmet er den weitaus grössten Theil seiner Untersuchung, c. 6—22. Insbesondere mustert er das ganze Zeughaus voll Gründe und Sophismen, womit die damaligen Kurialisten die angemaasste Exemtion des gesammten Kirchenguts von dem staatlichen Besteuerungsrecht zu verfechten pflegten. Seinen Standpunkt in Hinsicht der kirchlichen Vermögensfrage gibt er schon im Vorwort als einen vermittelnden zu erkennen. Auf der einen Seite stehe der Irrthum der Waldenser, wonach die Nachfolger der Apostel, d. h. der Papst und die Prälaten, schlechterdings keinen Vermögensbesitz haben dürften. Das andere Extrem

1) *Tractatus de potestate regia et papali*, c. 5: *Non sic se habet potestas secularis — ad potestatem spiritualem —, quod ex ea oriatur vel derivetur, sicut se habet potestas proconsularis ad imperatorem —. Sed se habet sicut potestas patris-familias ad potestatem magistri militum, quarum una non est derivata ab alia, sed ambae a quadam superiori potestate. — Ambae oriuntur ab una suprema potestate, scilicet divina, immediate.* Bei Schard, p. 118.

sei die Ansicht einiger »Modernen«, welche den Gegensatz wider das waldensische Prinzip so hoch spannen, dass sie behaupten, der Papst, als Statthalter Christi auf Erden, besitze kraft unmittelbarer göttlicher Verleihung das oberste Verfügungsrecht (*Dominium et cognitionem seu jurisdictionem*) über die Güter der Fürsten und Barone, und nur die directe Verwaltung stehe in der Regel den Fürsten selber zu. Die Wahrheit liege in der Mitte: Recht und Besitz hinsichtlich der Temporalien sei mit der Stellung der Prälaten, als Nachfolger Christi und der Apostel, weder schlechthin unvereinbar noch mit derselben nothwendiger Weise gegeben; Besitzrecht könne ihnen zukommen kraft Verleihung und Concession der Fürsten.

Während in den erwähnten Denkschriften der welthistorische Zusammenstoss zwischen Philipp dem Schönen und Bonifacius VIII. sich spiegelt, weisen die Gedanken eines grossen Dichters und Denkers jener Zeit auf den Römerzug des deutschen Königs, Heinrich VII. von Luxemburg, im Jahre 1310 und 1311 hin. Als Heinrich sich entschloss, den italienischen Plan wieder aufzunehmen, an welchem die Hohenstaufischen Kaiser gescheitert waren, da begrüsste Dante Alighieri, als patriotischer Gibelline, dieses Vorhaben mit freudiger Begeisterung und hochfliegenden Hoffnungen. Denn des Kaiserthums Macht und Ehre war in seinen und aller Gleichgesinnten Augen mit Italiens Ehre und Macht unzertrennlich verknüpft. Machte sich das Kaiserthum in Italien wieder geltend, so bedeutete das so viel als einen neuen Aufschwung Roms und des ganzen Vaterlandes. Von solchen Gesinnungen erfüllt, schrieb Dante, wahrscheinlich 1310 folg., sein Buch »Von der Monarchie«[1]).

1) *De Monarchia libri tres*, in Pietro Fraticelli's Ausgabe der *Opere minori di Dante Alighieri*, Firenze 1857. Band II, 288—422, mit der italienischen Uebersetzung von Marsilius Ficinus. Auch bei Schard a. a. O. S. 80—104 abgedruckt. — Die ältere Ansicht von Schard, welche noch Wilhelm Schreiber theilt, Die politischen und religiösen Doctrinen unter Ludwig dem Bayer, 1858, S. 11 folg., dass das Buch erst unter Kaiser Ludwig geschrieben sei, rückt die Abfassungszeit zu tief herab; während Witte (Ausgabe des I. Buches der Monarchie 1863, p. 3) sie zu hoch hinaufsetzt, nämlich vor 1300, vor Erlass der Bulle *Unam sanctam*. Damit übereinstimmend will Eduard Böhmer, Ueber

Diese Schrift ist eine in ihrer Art ebenso geniale Schöpfung wie die *Divina Comedia*. Der praktische Zweck des Buches ist nachzuweisen, dass das Kaiserthum als Weltmonarchie eine göttliche Ordnung und Stiftung sei, zum Besten der Menschheit. Dieser Satz, mit seinem Begriff einer Weltmonarchie, zumal einer an Rom und das Römervolk gebundenen, ist allerdings aus mittelalterlicher Phantasie erzeugt, und hat niemals der Wirklichkeit entsprochen; der Weltgang der Geschichte ist über dieses Ideal wie über andere zur Tagesordnung übergegangen. Wer aber aus diesem Grunde ein Gedankensystem, wie es in Dante's kleinem Buche mit markigen Zügen entworfen vorliegt, sofort als verschollen und schlechthin werthlos bei Seite schieben kann, der wird überhaupt aus der Geschichte nie etwas lernen. Wie Dante vermöge seiner schöpferischen Verdienste um die italienische Sprache der neuen Zeit angehört und einer von den Begründern derselben ist, so schliesst auch seine »Monarchie« Gedanken in sich, welche der Neuzeit eignen. Dieselben fallen um so gewichtiger in die Wagschaale, je selbständiger die Geisteskraft war, welche zur Erzeugung, und je kühner der Muth, welcher zum öffentlichen Aussprechen derselben erforderlich war. Und dessen war sich Dante vollkommen bewusst. Gleich im Eingange gibt er zu verstehen, dass er bahnbrechend auftrete. Denn er bekennt, er wolle, um dem gemeinen Wesen zu nützen und für die kommenden Geschlechter etwas zu leisten, sich bemühen eine Wahrheit an den Tag zu bringen, womit Andere sich noch nicht befasst hätten, indem er die bis jetzt im Dunkeln gelassene Lehre von der weltlichen Monarchie in's Licht setze [1]. Auf der anderen Seite

Dante's Monarchie, Halle, 1866, das Jahr 1298 als Abfassungszeit erweisen; allein seine inneren Gründe hiefür erscheinen nicht als schlagend. Obige Zeitbestimmung (Römerzug Heinrich's VII.) hat schon Boccaccio in seiner *Vita di Dante* gegeben.

1) *intentatas ab aliis ostendere veritates*, lib. I, § 1. Ed. Böhmer benützt dies als einen Grund für seine Behauptung, dass die durch den Conflict swischen Bonifacius VIII. und Philipp von Frankreich verfassten Schriften (Ockam und Johann von Paris) jünger als Dante's Monarchie seien, weil man sonst den trefflichen Mann einer Unredlichkeit zeihen müsse. Ueber Dante's Monarchie, 13 folg. Allein es ist nicht zu übersehen, dass Dante

aber verhehlt er es sich selber nicht, dass sein Eintreten für die Unabhängigkeit des Kaiserthums vom Papstthum einige Beschämung erregen und manche Gemüther leidenschaftlich gegen ihn einnehmen werde [1]. Er findet deshalb für nöthig, sich im Voraus durch die göttliche Verheissung zu stärken, welche dem Vertheidiger der Wahrheit gegeben sei; und so wolle er denn mit dem Arm Dessen, der uns aus der Obrigkeit der Finsterniss durch sein Blut errettet hat, angesichts der Welt den gottlosen Lügner aus dem Kampfplatz hinauswerfen.

Die Form dieses Büchleins ist gleichfalls von Bedeutung. Zwar trägt die Untersuchung den Stempel ihrer Zeit an sich, sie verräth in Betreff der Entwicklung und Beweisführung die scholastische Logik und Dialektik; allein es lässt sich dessen ungeachtet ein origineller Zug klassischer Einfachheit und Klarheit nicht verkennen, kraft dessen die Methode hoch über der bei den Scholastikern herkömmlichen Manier steht. Kein Wunder; gehört doch Dante für seine Person nicht dem zünftigen Universitätsleben seines Jahrhunderts an. Ja selbst die Sprachform erhebt sich unverkennbar über das Latein aller Zeitgenossen durch eine merkwürdige Reinheit und antike Einfalt. Man sieht, Dante hat in der That, was er uns sagt, römisch gedacht; er hat sich in den Geist der Alten getaucht. Das Latein, das er hier schreibt, ist in seiner Art eben so musterhaft als das Italienische der *Comedia* und seiner lyrischen Dichtungen. Auch in dieser Hinsicht hat Dante etwas Prophetisches an sich: nicht nur seine Gedanken sind grossentheils der Art, dass sie der Zukunft vorgreifen, sondern auch sein lateinischer Stil ist ein vorauseilender Strahl, der den Wiederaufgang klassischer Bildung ankündigt. Die patriotischen Hoffnungen seines ebenso gibellinischen wie römischen Herzens, und die klassischen Vorzüge seines lateinischen Ausdrucks haben eine gemeinschaftliche Quelle: die Liebe zum Alterthum, das ihm als die Vergangenheit seines Volkes erscheint, und dessen

wesentlich das Kaiserthum im Auge hat, jene Publicisten das Königthum. Insofern hat er allerdings etwas Neues behandelt.

1) *Cujus (quaestionis) veritas, quia sine rubore aliquorum emergere nequit, forsitan alicujus indignationis causa in me sit.* lib. III, § 1.

Herrlichkeit, wie er hofft, durch das neu erblühende Kaiserthum wiederhergestellt werden soll.

Die Abhandlung selbst ist auf eine sehr übersichtliche Weise in drei Bücher getheilt: das erste erörtert die Nothwendigkeit der Monarchie, d. h. einer einheitlichen Weltmonarchie: das zweite handelt von dem Recht des römischen Volks auf diese Weltherrschaft; das dritte erweist die Abhängigkeit des römischen Kaiserthums von Gott allein und nicht vom Papste.

Die Nothwendigkeit einer weltumfassenden Monarchie will Dante (I. Buch) folgendermaassen erweisen: Die eigenthümliche Aufgabe der Menschheit ist Bethätigung der Denkkraft; diese kann aber nur im Frieden stattfinden, also ist Weltfriede das beste Mittel zu unserer Glückseligkeit; der Weltfriede setzt aber Einheit der Herrschaft voraus. Es ist grossartig, und zugleich dem Geist des Christenthums entsprechend, wie Dante die gesammte Menschheit fest in's Auge fasst. Er denkt sich eine Weltmonarchie in der Weise, dass nordische und südliche Völker (»Scythen und Garamanten«) ihr einverleibt sind, so zwar, dass jedes Volk nach Sondergesetzen lebt, die seiner Eigenart zusagen, aber das Ganze unter einer einheitlichen obersten Gesetzgebung und unter einem Oberhaupt, dem »Monarchen« oder »Kaiser« steht. Nur bei dieser Einrichtung sind alle Güter der Menschheit gesichert: Ordnung, Gerechtigkeit, Freiheit, allgemeine Eintracht fordern und setzen voraus die Wirklichkeit einer Weltmonarchie. Dass der »Monarch« persönlich in idealer Trefflichkeit gedacht sei, versteht sich von selbst.

Das II. Buch, augenscheinlich das schwächste an überzeugender Kraft, soll nun nachweisen, dass die Weltherrschaft von Rechts wegen, d. h. kraft göttlicher Fügung und Anordnung, dem Römervolke gebühre. Denn im Wettkampf der Völker um die Weltherrschaft haben die Römer den Sieg errungen; und dieser Sieg ist zugleich ein Gottesgericht gewesen, eine Entscheidung Gottes über das Recht. Bei diesem Nachweis vertieft sich Dante vorzugsweise in die Geschichte des alten Roms, denn die Identität der antiken und der mittelalterlichen Römer steht ihm ohnehin fest. Auf die Erneurung des weströmischen Kaiserthums durch Karl den Grossen irgendwie einzugehen, kommt ihm an dieser

Stelle gar nicht bei[1]. Nur beim Uebergang auf diesen Theil seiner Aufgabe bricht für einen Augenblick das Gefühl mächtig hervor, dass es sich doch um einen grossen Kampf in der Gegenwart handle. Denn angesichts des Widerstandes, den eben damals die Ansprüche des Kaiserthums in Italien selbst fanden, ruft er mit den kräftigen Worten des zweiten Psalms aus: »Warum toben die Heiden, und sinnen die Völker auf Eitles? Die Könige im Lande lehnen sich auf, und die Herren rathschlagen mit einander wider den Herrn und seinen Gesalbten!« d. h. sie widersetzen sich Gott und dem gottgewollten Vorrang des römischen Volkes, und dem Gesalbten Gottes, dem römischen Kaiser. Dante selbst aber spricht mit entschlossenem Muth: »Lasset uns zerreissen ihre Bande und von uns werfen ihr Joch!« d. h. er selbst will durch Beleuchtung des göttlichen Rechts der Römer und des Kaiserthums die Bande der Unwissenheit, womit man die Leute gefesselt habe, und das usurpatorische Joch, womit Könige und Fürsten die Völker drücken, beseitigen, damit die Menschen unter dem rechtmässigen Scepter des römischen Kaisers ihrer Freiheit und ihres Lebens froh werden können[2].

Dass aber das Kaiserthum mit seinem Ansehen und Recht nicht vom Papstthum, sondern unmittelbar von Gott abhänge, weist Dante im III. Buche nach. Und hier liegt unseres Erachtens der Schwerpunkt des Ganzen, die Anbahnung eines neuen Prinzips, die Wahlverwandtschaft mit der Reformation. Je besonnener und gemässigter unser Denker hier sich ausspricht, um so muthiger und entschlossener vertritt er die Grundsätze, die er entwickelt. Er ist sich bewusst, mit frommer Verehrung gegen Christum fromme Verehrung gegen die Kirche zu vereinigen[3]. Dass in einigen Stücken der römische Kaiser allerdings unter dem römischen Pontifex stehe und dem Petrus Ehrerbietung erzeigen solle, wie ein ergebener Sohn dem Vater, gibt er zu[4]. Aber er

1) Erst III, § 10 kommt er darauf zu sprechen, aber auch dort nur flüchtig.

2) Lib. II, §. 1.

3) *pius in Christum, pius in ecclesiam*, lib. III, § 3, p. 380 in der Ausgabe von Fraticelli.

4) III, § 15.

tritt ohne Rückhalt in die prinzipielle Erörterung ein über die zwei grossen Lichter, Pontifex und Kaiser, über *sacerdotium* und *imperium*. Hier führt er die Beweisgründe der Kurialisten für die Abhängigkeit des Kaiserthums vom Papstthum in Reihe und Glied vor, widerlegt jeden einzelnen, und erweist sofort die Unabhängigkeit des Kaiserthums und seine unmittelbar göttliche Auktorität positiv und direkt. Allein er beschränkt sich nicht auf diese sociale Streitfrage. Er geht auf die kirchliche Anschauung selbst zurück. Ja er steigt hernieder bis zu den Quellen christlicher Wahrheit selbst. Dante berührt unstreitig den Punkt, an welchem die specifisch römische und die evangelische, d. h. im besten Sinn katholische Anschauung sich scheiden, wenn er ausspricht: »Wir sind dem Papst nicht dasjenige schuldig, was Christo, sondern nur dasjenige, was Petro gebührt[1].« Aber er geht auf die tiefsten Grundlagen christlicher Wahrheit selbst ein, wenn er sich auf's entschiedenste gegen die »Dekretalisten« erklärt, welche, aller Theologie und Philosophie unkundig, die Ueberlieferungen der Kirche für das Fundament des Glaubens ausgeben[2]. Hiemit charakterisirt er jenen Standpunkt, welcher das päpstliche Kirchenrecht als die schlechthin maassgebende Norm christlichen Glaubens und Lebens ansah, und mit Hülfe des formalen Rechts und Gesetzes Alles zu ordnen und zu leiten gedachte. Dante erkennt die Dekretalen als ehrwürdig an, stellt sie aber offenbar tiefer als die Beschlüsse der grossen Concilien und die Schriften der Kirchenväter; jedenfalls setzt er die Dekretalen unter die Schrift, als die maassgebende Regel, nach Matth. 15, 3[3]. Nicht die Tradition verleiht der Kirche, sondern die Kirche verleiht der Tradition ihre

1) III, § 3: *Pontifici summo non quidquid Christo, sed quidquid Petro, debemus.*

2) *Traditiones ecclesiae fidei esse fundamentum.* a. a. O.

3) III, 3: *Quaedam Scriptura est ante Ecclesiam, quaedam cum Ecclesia, quaedam post Ecclesiam. Ante quidem Ecclesiam sunt V. et N. Testamentum —. Cum Ecclesia vero sunt veneranda illa Concilia principalia, quibus Christum interfuisse nemo fidelis dubitat, — sunt et scripturae Doctorum, Augustini et aliorum —. Post Ecclesiam vero sunt traditiones, quas Decretales dicunt, fundamentali tamen scripturae postponendas esse dubitandum non est.*

Auktorität. Im letzten Grunde aber muss man die Forschung auf dasjenige richten, woraus die Auktorität der Kirche selbst entspringt.

Das sind Winke, deren Tragweite unendlich weiter ging, als der Sprecher selbst sich bewusst war, denn sie tragen wahrhaft evangelischen Wahrheitsgehalt in sich.

Kaiser Heinrich VII. starb 1313 eines plötzlichen Todes. Seine vielversprechende ritterliche Erscheinung ging wie ein Meteor vorüber. Aber fruchtlos blieb sie darum nicht. Ludwig IV. der Bayer nahm sich seinen Vorgänger Heinrich zum Muster, in Geltendmachung der kaiserlichen Rechte auf Italien, und dem Papste gegenüber.

Auch die Gedanken eines Dante wurden weiter getragen zu Gegnern und Gleichgesinnten. Unter den letzteren verdienen namentlich hervorgehoben zu werden Marsiglio von Padua († nach 1342) und der oben schon berührte Wilhelm Ockam.

Marsiglio war nicht blos ein literarischer Anwalt, sondern auch persönlich ein vertrauter Rathgeber des Kaisers. Er schrieb in Gemeinschaft mit Johannes von Jandun (so genannt von einem Dorf in der Champagne bei Mezières [1]), das Werk: *Defensor pacis*, um das Jahr 1324 [2]). Das Buch könnte eben so gut den Titel führen: »Schutzschrift für das Kaiserthum« oder »Streitschrift für Kaiser Ludwig den Bayer«. Aber aus gutem Grunde gab man der Arbeit einen ganz objektiven Titel, welcher auf dem Dante'schen Gedanken fusst, dass Friede und Einheit das höchste Gut der menschlichen Gesellschaft und jedes staatlichen Gemeinwesens sei. Als der schlimmste Störenfried wird mittels dunkler Anspielungen im Anfang, immer deutlicher im Fortgang, endlich mit offenem Visir und rückhaltlos das moderne Papstthum bekämpft mit seinen Uebergriffen in das Gebiet des Kaiserthums, überhaupt des

1) Johannes de Janduno (irrig de Gandavo, d. h. von Gent), war ein scholastischer Philosoph und Theologe zu Paris; er starb nach 1338. Die gründlichsten Nachrichten über ihn gibt Oudin, *Comm. de scriptoribus ecclesiae antiquis*. Lips. 1722. III, f. 883 folg.

2) Abgedruckt bei Goldast, *Monarchia*, T. II, 154—312; auch wohl betitelt: *De re imperatoria et pontificia*.

Staates[1]. Hiebei schweben den Verfassern die Thatsachen und Erlebnisse des letzten Menschenalters vor: die Anmaassungen Bonifacius VIII. Philipp von Frankreich gegenüber, das Auftreten Clemens V. gegen Kaiser Heinrich, und das Verfahren des damaligen Papstes, Johann XXII., gegen Ludwig den Bayer[2]. Es sei schlechterdings nothwendig, diesem Uebel mit allem Nachdruck zu steuern, sonst greife es noch weiter um sich. Zuvörderst aber müsse man das Unkraut bei der Wurzel fassen, und die Lehren blosslegen, aus denen jene Praxis erwachse. Hernach wolle man auch den Erfindern und Vertheidigern jener Ansicht persönlich und thätlich entgegentreten.

Daher der Plan des Werkes, das die Verfasser nominell in drei Bücher (*dictiones*) eingetheilt haben, während es faktisch nur zwei sind; denn das angeblich dritte besteht lediglich darin, dass es den Hauptinhalt der zwei ersten Bücher in Thesenform knapp und kurz zusammenfasst.

Das erste Buch erörtert in objektiver Haltung, unter Anlehnung an Aristoteles in seiner Politik, die Lehre vom Staat, von seinem Wesen, Zweck und Ursprung, von der Staatsverfassung u. s. w., immer im Hinblick auf Frieden und Ruhe, als das höchste Gut des geselligen Lebens. Das zweite Buch bildet den Schwerpunkt des Ganzen, es ist auch das bei weitem ausführlichste. Hier gehen die Verfasser auf das Verhältniss zwischen Kirche und Staat ein, und behandeln dasselbe anfangs in kühlerem lehrhaftem Ton, bald aber disputatorisch und nicht selten in dem animirten Ton einer Flugschrift über eine Tagesfrage. Es ist unverkennbar, dass gerade die seit dem Anfang des XIV. Jahrhunderts aufgetauchten absolutistischen Begriffe und Grundsätze von der Papstgewalt eine geschärfte Opposition hervorgerufen haben. Je höher die Ansprüche der Kurie gespannt wurden, desto tiefer ging die Opposition auf die letzten Gründe der kirchlichen

1) *Defensor pacis* I, c. 19, p. 188: *Opinione hac et affectione — principandi romanus episcopus subjectum facere sibi nititur principem Romanorum, qui nec jure debet — nec eidem tali judicio subjici vult. Unde tanta lis et discordia suborta est, ut non sine magno discrimine animarum et corporum, ac rerum dispendio, possit extingui.*

2) A. a. O. I, 19. p. 188; II, 20. p. 257; c. 26, p. 283.

Dinge ein. Beides wächst in geradem Verhältniss. Kein aufmerksamer Leser wird sich des Eindrucks erwehren können: die päpstlichen Behauptungen, auf welche Marsiglio immer wieder zurückweist, z. B. es sei für jeden Menschen heilsnothwendig, dem römischen Pontifex unterthan zu sein[1], und Christus habe dem Petrus und seinen Nachfolgern eine Vollgewalt eingeräumt, von der Art, dass sie eine Superiorität auch über das Kaiserthum in sich fasse[2], haben wie ein Stachel gewirkt, der den freimüthigen Denker immer weiter trieb. Demnach begnügt er sich nicht damit, die Begründung solcher Maximen des päpstlichen Absolutismus einer scharfen Kritik zu unterziehen, sondern er entwickelt auch die entgegengesetzte positive Anschauung von Kirchengewalt und Primat, sowie von dem Rechtsverhältniss zwischen Kirche und Staat, welche er sofort rationell, biblisch, traditionell, kirchenrechtlich und geschichtlich begründet. Die Hauptgedanken sind ungefähr diese.

1. Keinem Priester, Bischof oder Papst, gebührt ein weltliches Regiment oder eine Zwangsgewalt (*jurisdictio coactiva*). Jeder Kleriker steht vielmehr, nach Christi Willen und Vorbild, für seine eigene Person unter dem weltlichen Regiment; ist doch auch Christi Rath (*consilium*, im Unterschied von *praeceptum*), dass ein Priester in Armuth und Weltverachtung leben solle. Die amtliche Aufgabe und Vollmacht eines Priesters, Bischofs oder Papstes, beschränkt sich auf Verwaltung des Worts und der Sakramente, auf geistige Mittel und sittliche Einwirkung, auf Ueberzeugung, Ermahnung und Rüge.

2. Alle Priester, sie mögen heissen wie sie wollen, stehen an geistlicher Vollmacht und Würde einander wesentlich gleich. In der apostolischen Zeit waren, laut Zeugniss des Hieronymus, Presbyter und Bischöfe nicht verschieden. Auch die Apostel waren alle unter sich coordinirt; einen Primat des Petrus hat es laut des Neuen Testamentes nicht gegeben.

1) *Subesse Romano Pontifici, omni humanae creaturae declaramus dicimus definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis*, aus Bonifacius VIII. Bulle: *Unam sanctam*.

2) — *ex illius plenitudine potestatis, quam Christus — nobis — in persona beati Petri concessit*. Clemens V. in seiner Bulle: *Pastoralis* vom Jahre 1314.

3. Nur in äusseren und unwesentlichen Dingen kann es Verschiedenheit und Abstufung der Ehre und Vollmacht zwischen Priestern und Bischöfen geben, vermöge menschlicher Einrichtungen, je nach Bedürfniss. Selbst der Primat einer gewissen Gemeinde und ihres Bischofs kann der Kirche und ihrer Einheit dienlich sein, aber immer nur kraft menschlicher Ordnung und mit beschränkten Befugnissen[1]. — Marsilius braucht nicht den Ausdruck, aber dem Begriff nach meint er es so, dass irgend welcher Stufenunterschied innerhalb des Klerus, insbesondere der Primat, lediglich nur *jure humano*, nicht *jure divino* bestehen könne. Es ist dasselbe, was unsere evangelisch lutherische Kirche in Betreff der Unterschiede zwischen den Dienern am Wort festhält, was Melanchthon sogar in Betreff des Papstthums einmal als seine persönliche Ansicht ausgesprochen hat[2].

4. Kraft unmittelbar göttlicher Einsetzung gibt es, laut der Schrift, nur **ein Haupt der Kirche,** und einen Grund des Glaubens. Und das ist Christus selbst, nicht irgend ein Apostel, Bischof oder Priester, 1. Cor. 3, 11[3].

5. Die höchste kirchenregimentliche Auktorität auf Erden steht nicht irgend einem einzelnen Priester oder Bischof zu, selbst nicht dem römischen Bischof, sondern einer allgemeinen Kirchenversammlung: in welcher, nebenbei gesagt, nicht lediglich nur Priester, sondern auch unterrichtete und bibelkundige Laien Sitz und Stimme haben können. — Hier ist der Grundsatz von der höchsten gesetzgeberischen Auktorität der Generalconcilien für die Gesammtkirche, welchen fast ein volles Jahrhundert später die grossen Reformconcilien sich aneigneten und praktisch

1) *Defensor pacis* II, c. 22, p. 263 folg.; c. 27 folg., p. 288 folg., z. B.: *Hoc — modo episcopum aut ecclesiam aliquam statuere — principaliorem in cura pastorali, absque jurisdictione coactiva, quamvis non sit lege divina praeceptum, — expedire dico ad unitatem facilius — observandam.* p. 264 folg.

2) Unterschrift unter den schmalkaldischen Artikeln: — *posse ei — superioritatem in episcopos, quam alioqui habet, jure humano, etiam a nobis permitti.*

3) *Def. pac.* II, 22. p. 264: *Caput ecclesiae simpliciter et fidei fundamentum, Dei ordinatione immediata, secundum scripturam — unicum est Christus ipse.*

verwertheten, von Marsiglio zuerst mit bewusster Klarheit voll ausgesprochen worden.

6. Ein durchgreifendes Zwangsrecht steht nicht der Kirche sondern nur dem »Staate« zu. — Ich gebrauche der Kürze und Klarheit halber dieses Wort, wiewohl die Verfasser es nicht anwenden; sie setzen dafür entweder den concreten Ausdruck: der Fürst *(principans)*, oder am liebsten und häufigsten: *legislator superiore carens*, der souveräne Gesetzgeber. — Ketzer mit irgend einer bürgerlichen Strafe zu belegen, ist ausschliesslich Sache des weltlichen Richters, der alsdann nur nach Maassgabe eines bürgerlichen Gesetzes sein Erkenntniss zu fällen hat. Auch die Vollmacht, eine allgemeine Kirchenversammlung zu berufen und deren Beschlüssen Kraft zu geben, steht lediglich nur einem frommen souveränen Gesetzgeber zu; denn nur er, aber nicht ein Bischof oder Papst, besitzt ein Zwangsrecht. Dem Papst kann die fragliche Vollmacht schon aus dem Grunde nicht zukommen, weil möglicher Weise der Fall eintreten kann, dass er entweder für sich allein oder sammt dem Cardinalcollegium eines Vergehens schuldig ist, welches eben eine Generalsynode dringend nöthig macht; denn wenn er jene Vollmacht besässe, so würde er alsdann, zum Schaden der Gläubigen, eine solche Versammlung sicher vertagen oder ganz aufheben. Ferner liegt die Aufsicht über das Kirchengut, im Nothfall sogar Anwendung desselben zur Vertheidigung oder Erhaltung des Gemeinwesens, in der Befugniss des menschlichen Gesetzgebers [1].

7. Gerade die kurialistische Behauptung des angeblich maassgebenden Ansehens der päpstlichen Erlasse treibt den Marsilius in die Bibel hinein, als in die uneinnehmbare Feste. Er stellt den Grundsatz auf, dass keine Schrift unbedingten Glauben verdiene, ausser der heiligen Schrift im Kanon, nebst demjenigen, was aus ihr mit Nothwendigkeit abgeleitet ist. Der letztere Beisatz bezweckt nichts anderes, als den Entscheidungen allgemeiner

1) *Defensor pacis* II, c. 10 und c. 21. — Unwillkührlich erinnert uns obige Ausführung an Papst Johann XXIII. und das Concil zu Constanz, wo dasjenige sich wirklich ereignete, was hier nur als Möglichkeit theoretisch gedacht ist.

Concilien in Lehrstreitigkeiten ein maassgebendes Ansehen zu sichern; habe doch Christus seiner Kirche verheissen, alle Tage bis an der Welt Ende bei ihr zu sein; und Generalconcilien seien das Organ und die Vertretung der Gesammtkirche (*vicem universitatis fidelium repraesentantes*). Folgerichtig erklärt er, etwaige Zweifel über den ächten Schriftsinn, zumal in Lehrfragen, können nicht durch Dekrete und Dekretalen des Papstes nebst seinen Cardinälen, sondern nur durch ein Generalconcil endgültig entschieden werden.

Alle Ausführungen der Verfasser haben in den damaligen Zeitereignissen, insonderheit in dem Zerwürfniss zwischen Papst Johann XXII. und Kaiser Ludwig, ihren Ausgangspunkt. Und nicht selten bricht dann eine heftige Erregung der Gemüther hervor. Der »Anwalt des Friedens« meint, die Bulle *Unam sanctam* von Bonifacius VIII. oder gewisse Erlasse Johann's XXII. gegen Ludwig IV. müssen jedem Besonnenen als Wahnwitz erscheinen; gewisse Aussprüche des letzteren Papstes seien angeblich apostolisch, beim Lichte besehen aber teuflisch.

Unverkennbar befinden sich unter den erwähnten Hauptgedanken des Werkes von Marsiglio und Johann von Jandun mehrere, welche dem Evangelium vollkommen entsprechen und als prophetische Ahnungen reformatorischer Wahrheiten bezeichnet werden dürfen. Diese sind:

1. dass Christus das einige Haupt des Kirche, der einige Grund des Glaubens ist (Nr. 4);

2. dass Pflicht und Recht des geistlichen Amtes sich auf Verwaltung des Worts und der Sakramente beschränken, dass dasselbe nur mit geistigen Mitteln zu arbeiten, nur sittlich und nicht mit Zwang und Gewalt einzuwirken habe (Nr. 1);

3. der Satz, dass alle »Priester« an Vollmacht und Würde wesentlich gleichgestellt sind, und dass blos hinsichtlich äusserer und unwesentlicher Dinge eine Abstufung zwischen ihnen, kraft menschlicher Ordnung, statt findet (Nr. 2 und 3);

4. der Grundsatz, dass ausschliesslich die heil. Schrift, und was aus ihr richtig abgeleitet ist, unbedingten Glauben verdient (Nr. 7).

Das sind sämmtlich wahrhaft biblische Sätze, deren refor-

matorischen Charakter aus den evangelischen Bekenntnissen nachzuweisen, uns gerne erlassen werden wird.

Und wenn die Verfasser behaupten, dass jeder Kleriker, für seine Person, unter der Staatsgewalt stehe (Nr. 1), so wie dass Verhängung einer bürgerlichen Strafe über Irrlehrer nicht der Kirchengewalt, sondern nur dem weltlichen Richter, d. h. dem Staate zustehe, welcher solchenfalls nach bürgerlichen Gesetzen zu urtheilen habe, so offenbart sich darin eine Erkenntniss vom Recht und der Würde des Staates, welche auch heutzutage noch vom grössten Belang ist.

Allerdings sind auch Gedanken ausgesprochen, welche von untergeordnetem oder zweifelhaftem Werthe sind. Die Auktorität allgemeiner Kirchenversammlungen, verglichen mit dem Papstthum (Nr. 5), ist ein Gegenstand, welcher im XV. Jahrhundert von entscheidender Bedeutung geworden, aber doch nur innerhalb der römischen Kirche von Bedeutung ist, für Protestanten und für die moderne Zeit indess nur von untergeordnetem Gewichte sein kann. Und dass der Begriff des »Priesterthums« so wie die Unterscheidung zwischen Geboten und Rathschlägen Christi (Nr. 1 und 2) nur im römischen Lehrbegriff eine Geltung hat, evangelisch gemessen unberechtigt ist, möge nur kurz erinnert werden.

Es ist hier nicht der Ort, näher einzugehen auf die interessanten historischen Erörterungen des Werkes über die Geschichte des päpstlichen Primats, z. B. auf den Gedanken, der Papst sei schon um deswillen nicht der Nachfolger Petri, weil kein Apostel an einen bestimmten Ort gebunden, sondern jeder von ihnen an die Welt gewiesen sei, Petrus insbesondere habe laut Gal. 2, 9 sich vorzugsweise als Apostel der Juden betrachtet; ferner, die Thatsache stehe fest, dass der Apostel Paulus zwei Jahre lang in Rom gewirkt habe, während ein Schriftbeweis dafür, dass Petrus jemals in Rom gewesen sei, nicht geführt werden könne.

Ausserdem aber verdanken wir dem »Anwalt des Friedens« einzelne merkwürdige Beiträge zur Charakteristik der Kirche jener Zeit, zumal der damaligen Kurie. Zwar die Klagen über Anmaassung der Päpste kennen wir schon. Was wir über deren unersättliche Habsucht und ihr fast ausschliesslich finanzielles

Interesse, ferner über den an der Kurie im Schwange gehenden Handel mit Kirchenämtern hier hören, das schallt uns auch sonst aus allen Ecken und Enden entgegen. Anders verhält es sich, wenn Marsilius »vor Gott und allen Gläubigen« bezeugt, er habe sehr viele Priester, ja Aebte und Prälaten gesehen von solcher Unwissenheit, dass sie nicht einmal sich sprachrichtig auszudrücken vermochten; ferner, dass unter den Bischöfen und Prälaten in allen Landschaften nicht einmal je der zehente Mann Doctor der Theologie oder von genügender theologischer Bildung sei. Noch mehr: Marsilius versichert, er habe einen jungen Mann von 20 Jahren kennen gelernt, der aller christlichen Erkenntniss völlig entbehrte, auch noch keine Weihe, nicht einmal die Subdiaconatsweihe, geschweige Priesterweihe, empfangen hatte, und dennoch Bischof in einer namhaften Stadt war; er selbst habe ihn Messe lesen sehen.

Das sind nicht allgemeine Redensarten, sondern conkrete Thatsachen, welche uns von einem Zeitgenossen, ja Augenzeugen, auf glaubhafte Weise bezeugt sind. Auch ist es ein merkwürdiger, für den so gar nicht theologischen, vielmehr überwiegend juristischen Geist der Kurie zu Avignon sehr bezeichnender Umstand, dass, wie wir gleichfalls von unserem Gewährsmann erfahren, zu Cardinälen dazumal nur selten Doctoren der Theologie, sondern in den meisten Fällen Sachwalter befördert wurden[1].

Die in dem »Anwalt des Friedens« dargelegten Grundsätze über Kirche und Staat fanden 18 Jahre später in einer höchst misslichen Sache ihre Anwendung.

Die Erbin von Tirol, Margaretha Maultasch (so genannt von ihrem Geburtsort, einem Schlosse im südlichen Tirol) wünschte wegen Kinderlosigkeit von ihrem Gemahl, dem Grafen Johann, Prinzen von Böhmen, geschieden zu werden, und warf ihre Augen auf einen Sohn des Kaisers Ludwig von Bayern, den verwittweten Markgrafen von Brandenburg, Ludwig. Der letztere seinerseits bezeugte anfangs gar keine Neigung. Allein sein kaiserlicher Vater redete ihm zu, und schliesslich ging der Wunsch der Erbin

1) *Defensor pacis* II, c. 21, f. 262; c. 29, f. 305; c. 20, f. 258; c. 24, f. 272.

von Tirol in Erfüllung. Am 10. Februar 1342 wurde ihre Vermählung mit dem Markgrafen Ludwig von Brandenburg in Meran gefeiert. Der Kaiser selbst wohnte dem Feste bei.

Wie war das möglich? Ludwig der Bayer hatte kraft kaiserlicher Vollmacht sowohl die erste Ehe der Gräfin Margaretha geschieden, als das Ehehinderniss der Blutsverwandtschaft dritten Grades zwischen seinem Sohn Ludwig und Margaretha durch Dispensation gehoben. Beide Urkunden sind noch vorhanden, sie sind wesentlich theologisch gehalten[1].

Nach dem bestehenden Rechte war dies ein kecker Uebergriff in die Befugnisse der Kirche. Und diesen Eindruck machte der Hergang nicht blos auf die Hierarchie, sondern auch auf die Fürsten und Völker Europa's. Von da an wandte sich die öffentliche Meinung entschieden gegen Ludwig. Und das schlimmste an der Sache war, dass der Kaiser gerade in einer derartigen Angelegenheit, bei der sein persönliches und dynastisches Interesse, der Länderbesitz seines Hauses, so unmittelbar betheiligt war, sich herausnahm, ein neues Recht zu schaffen.

Allein das hinderte die gelehrten Männer an Ludwig's Hofe, welche ohne Zweifel vorher um ihr Gutachten befragt worden waren, keineswegs, das Verfahren des Kaisers nach der Hand

1) Bei Goldast, *Monarchia* II, f. 1383 folg. — Boehmer, Regesten Kaiser Ludwig's des Baiern, 1839. 4⁰. S. 139 folg. hat die Urkunden für unächt erklärt, theils kraft seiner Kenntniss des damaligen Kanzleistils, theils weil kein Zeitgenosse aussage, dass Kaiser Ludwig die erste Ehe der Maultasch geschieden und die Dispensation ertheilt habe. Ihm folgte Fr. von Weech, Kaiser Ludwig der Bayer und König Johann von Böhmen, 1860, und behauptete S. 81 frischweg, die erste Ehe Margarethen's sei gar nicht getrennt worden. Mit Unrecht. Die gegnerischen Zeitgenossen machen dem Kaiser nicht das zum Vorwurf, dass Margaretha überhaupt nicht geschieden gewesen, sondern dass sie nicht von einem kirchlichen Richter sei geschieden worden; so z. B. Matthias von Neuburg, in der unter dem Namen des Fortsetzers und Ueberarbeiters Albert von Strassburg bekannten Chronik: *non separatam ab ullo judice ecclesiae*, in *Germaniae historicorum* — — *Pars* II, *ed.* Urstisius, *Francof.* 1670. f. 129 folg. Und was jene Urkunden betrifft, so treten wir Palacky bei, der in seiner Geschichte von Böhmen, II, 2. S. 249. Anm. zwar zugibt, dass sie nicht in der Reichskanzlei aufgesetzt worden seien, aber dessen ungeachtet an ihrer Aechtheit festhält.

öffentlich zu vertheidigen. Sowohl Marsiglio als Ockam hat das gethan. Die betreffenden Denkschriften beider führen den gleichen Titel, und unterscheiden sich weniger dadurch, dass die Arbeit Ockam's mehr theologische Gesichtspunkte aufstellt, während die Abhandlung Marsiglio's überwiegend vom kirchlich-politischen Standpunkt ausgeht[1]. Mir scheint der Hauptunterschied vielmehr darin zu liegen, dass Marsiglio die Scheidung der ersten Ehe, Ockam die Dispensation zur Eingehung der zweiten Ehe von Prinzessin Margaretha rechtfertigend in's Auge fasst, so dass beide sich gegenseitig ergänzen. Aber beide Männer treten der päpstlichen »Vollgewalt« in gleicher Weise entgegen, und nehmen, in so weit nicht das göttliche Gesetz bereits gewisse Schranken gezogen hat, ein Recht auf Entscheidung auch in Ehesachen für »den römischen Kaiser« (wie Ockam es ausdrückt), oder für die Staatsgewalt überhaupt (wie Marsiglio es wendet), in Anspruch. Die Grenzen zwischen Staatsgewalt und Kirchengewalt bestimmt Marsiglio in der Hauptsache ganz so wie im *Defensor pacis;* aber in der Anwendung auf die specielle Frage von der Ehescheidung zieht er zwischen beiden eine Linie des Unterschieds, ähnlich derjenigen, welche in Hinsicht der Geschwornengerichte zwischen Thatfrage und Rechtsfrage gezogen zu werden pflegt. Er meint nämlich: ob ein bestimmter Scheidungsgrund gültig sei nach dem göttlichen Gesetze, das haben die Diener am Wort und die Lehrer zu entscheiden; ob im gegebenen Falle dieser Scheidungsgrund statt finde, das habe der souveräne Gesetzgeber nach menschlichem Gesetze zu beurtheilen[2].

Charakteristisch für den gesammten Standpunkt ist die Maxime, welche Ockam aufstellt, dass die Gültigkeit der päpstlichen Kirchengesetze sich nach dem Einfluss, den sie auf das Gemeinwesen üben, bemessen lasse; d. h. sie brauchen nicht gehalten zu werden, falls sie nicht zum Frommen, sondern zum Schaden des Staates dienen. Hiemit wird der Staat nicht blos auf

1) Der Titel lautet bei beiden gleichmässig: *Tractatus de jurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus.* Das Gutachten Ockam's bei Goldast, *Monarchia* I, 21 folg., das Marsiglio's ebendaselbst II, 1386 folg.

2) A. a. O., II, 1389.

gleiche Linie mit der Kirche, sondern über dieselbe gestellt. Indessen ist diesem Denker das Entscheidende darum doch nicht das Staatswohl, sondern das Evangelium. Das ergibt sich aus dem folgenden Grundsatz, den er ausspricht: »Wenn der Papst eine Machtfülle der Art, wie die Inhaber des apostolischen Stuhls sie sich angemaasst haben und Etliche sie ihnen schmeichlerisch beilegen, wirklich besässe: so wären alle Sterblichen Sklaven des Papstes. Das ist offenbar unverträglich mit der evangelischen Freiheit (*libertati evangelicae legis*). Folglich ist eine solche Behauptung billig unter die Ketzereien zu rechnen [1].«

V.

Das Streben des päpstlichen Stuhles nach vollständiger Weltherrschaft und die daraus entsprungenen Kämpfe zwischen dem Papstthum einerseits und dem französischen Königthum in Philipp IV. so wie dem deutschen Kaiserthum in Ludwig von Bayern, hatten den Anstoss dazu gegeben, dass neue Begriffe vom Staat und seinem Verhältniss zur Kirche sich entwickelten. Namentlich kam die Anschauung zur Geltung, dass der Staat eine unmittelbar göttliche Ordnung sei, welche der Kirche vollkommen ebenbürtig und selbständig gegenüberstehe (Dante, Ockam, Marsiglio und Johann von Jandun).

Sodann hat eine innerkirchliche Reibung die Veranlassung gegeben, dass richtigere, dem Evangelium entsprechendere Begriffe von der Kirche nach Haupt und Gliedern, von den Verheissungen, die ihr ertheilt sind, und der ihr angemessenen Ordnung aufgestellt wurden.

Es lag ein entschiedener Fortschritt in diesem Gang der Dinge. In den Kämpfen zwischen Kirche und Staat hatte der Begriff des Staates den Schwerpunkt der Gedankenentwicklung gebildet. Die im Folgenden erwähnten Debatten bewegten sich um den Begriff der Kirche. Die Erkenntniss rückte dem Centrum immer näher.

Die neue Bewegung, welche in den zwanziger Jahren des

1) OCKAM, *De jurisdictione Imperatoris*, a. a. O. f. 24.

XIV. Jahrhunderts begonnen hat, entwickelte sich ursprünglich aus einer Streitfrage zwischen den Franziskanern und den Dominikanern. In Folge einer für die letzteren günstigen Entscheidung Johann's XXII. entzündete sich ein Kampf, den die bedeutendsten Männer des Franziskanerordens gegen den Papst selbst mit äusserster Rücksichtslosigkeit führten.

Ein Fall, welcher einem Inquisitor vorkam, wirkte wie der in's Wasser geworfene Stein, und zog erst kleinere, dann immer grössere Kreise. Im Jahre 1321 war die Inquisition so glücklich, in der Stadt Narbonne einen Begharden in ihre Gewalt zu bekommen, der sich unter anderem zu der Ansicht bekannte, dass Christus und die Apostel weder persönlich noch in Gemeinschaft Eigenthum besessen hätten[1]. Der Mann war ohne Zweifel einer von jenen »Fratricellen«, die nach ihrem Ausscheiden aus dem Franziskanerorden sich meist an den Verein der Begharden angeschlossen hatten. Der Inquisitor aber war, wie gewöhnlich, ein Dominikaner. Als dieser nun im Laufe des Verhörs die Vorstände und sämmtliche gelehrten Mitglieder der in der Stadt vorhandenen Klöster vernahm, musste er zu seiner grössten Ueberraschung die Erfahrung machen, dass ein Minorite, Berengar Taloni, die fragliche Behauptung in Schutz nahm und für vollkommen rechtgläubig erklärte. Natürlich forderte der Inquisitor auf der Stelle den Widerruf. Allein der Franziskaner weigerte sich zu widerrufen, und legte statt dessen Berufung an den heiligen Stuhl ein. Und der Mann stand zudem nicht allein. Es erregte nicht geringes Erstaunen, als der ganze Minoritenorden in seiner verfassungsmässigen Vertretung für die von dem Dominikaner angefochtene Lehre einstand. Zwei Generalkapitel der Franziskaner, die im Juni und Juli 1322 zu Perugia gehalten wurden, erklärten sich für dieselbe[2].

Bis dahin schwebte die Streitfrage blos zwischen den beiden grossen Bettelorden. Es hatte den Anschein, als sei nur eine wei-

1) Raynaldi *Annales ecclesiastici ad ann.* 1322. Nr. 53.

2) Die Erklärung des ersteren Generalkapitels ist abgedruckt bei Alvarus Pelagius, *De planctu ecclesiae*, Venedig 1560. Lib. II, c. 62, f. 153 folg.

tere Differenz zwischen ihnen aufgetaucht; gab es doch schon genug andere, welche dieselben von einander trennten.

Nun aber wurde die Frage auf dem Wege der Appellation dem päpstlichen Stuhl in Avignon vorgelegt. Es kam viel darauf an, welche Entscheidung derselbe treffen würde. Freilich Johann XXII. (1316—1334) konnte sich für die Ansicht nicht begeistern, dass Christus und die Apostel in keiner Weise Eigenthum besessen hätten, weder einzeln noch gemeinsam. Wenn irgend ein Papst, so war er von Habsucht beseelt. Seine Erlasse waren zum guten Theil nichts anderes als Finanzmaassregeln. Und wie erfolgreich sein Bemühen gewesen, die päpstlichen Schatzkammern zu füllen, erhellt aus der Thatsache, dass nach seinem Tode nicht weniger als 25 Millionen Goldgulden, theils in baarem Gelde, theils in Kleinodien, darin vorgefunden wurden. Wie konnte er die unbedingte Besitzlosigkeit als ein Erforderniss evangelischer Vollkommenheit anerkennen? Er that es auch nicht. Allerdings wäre es ihm am liebsten gewesen, wenn er eine Entscheidung hätte ganz umgehen können. Deswegen war er anfänglich geneigt, bei einem vermittelnden Gutachten des Ubertino de Casali Beruhigung zu fassen. Allein der Streit liess sich leider nicht todtschweigen. Es musste eine runde Antwort, eine klare Entscheidung gegeben werden: ja oder nein!

Nun bestand ein Hauptbollwerk, worin die Minoriten sich verschanzten, in nichts geringerem als in einer päpstlichen Bulle. Nicolaus III. hatte im Jahr 1279 die damals innerhalb des Franziskanerordens selbst schwebende Frage entschieden. Er erliess, zur authentischen Erklärung der Regel des heil. Franciscus, die Bulle: »*Exiit qui seminat*« (es ging ein Säeman aus zu säen, Matth. 13, 3). Darin war die Entscheidung gegeben, das Gelübde des Ordens schliesse allerdings (nach Christi Vorbild) alles Besitzrecht, sowohl der Person als der Genossenschaft, aus, und gestatte blos den Niessbrauch von Habe und Gut. Indess war der letztere Begriff so gefasst, dass er sich als eine Hinterthür benützen liess, um unter dem Vorwand des blossen Gebrauchs, ganz sachte das Eigenthumsrecht selbst wieder einzuschmuggeln, während man gleissnerisch an dem Satze festhielt, das Besitzrecht stehe Anderen zu, namentlich dem päpstlichen Stuhl. Aus diesem

Grunde eben, weil der Begriff der Nutzniessung zweideutig und bedenklich erschien, hatten damals die Spiritualen im Orden gegen die Bulle Einsprache erhoben. Jetzt aber war dieselbe Bulle eine willkommene Schanze für die Minoriten, ein Angriffspunkt für die Dominikaner. Jedoch war der Discussion ein Riegel vorgeschoben: Nicolaus III. hatte in der gleichen Bulle bei Strafe des Banns untersagt, dieselbe anders als nur sprachlich zu erörtern. Somit war jede sachliche Erläuterung und jedwede Kritik ausgeschlossen. Hier vor allem musste der Keil eingesetzt werden, wollte man anders der entgegengesetzten Meinung Luft schaffen.

Deshalb eröffnete Johann XXII. die Reihe seiner Bullen in Sachen des Franziskanerordens mit der Aufhebung jenes Verbots, angeblich »um der Wahrheit einen Weg zu bahnen«. Dieses geschah nämlich in der Constitution vom Jahre 1322: »*Quia nonnunquam*«. Unverzüglich that er auch den zweiten Schritt. In einer Bulle vom 8. December desselben Jahres: »*Ad conditorem canonum*« verzichtete er namens der römischen Kirche auf das Eigenthumsrecht an dem Besitz des Ordens. Und daran hat der Papst Recht gethan; denn das war doch nichts anderes gewesen, als eine blosse Redensart, Schein und Täuschung von beiden Seiten. Allein der Orden hielt an jener Illusion fest, und das Generalkapitel der Minoriten beauftragte den Bruder Bonagratia von Bergamo, gegen die letztere Constitution mündlich zu appelliren, was dieser am 14. Januar 1323 in Gegenwart der Cardinäle auch wirklich that.

Nun liess sich die direkte und principielle Entscheidung der Hauptfrage selbst nicht länger hinausschieben. Der Papst erliess die dritte Constitution: »*Cum inter nonnullos*« vom Jahr 1323 [1].

1) Mit Recht hat J. B. Schwab, Joh. Gerson, 1858, S. 48, Anm. 3. bemerkt, dass Gieseler Kirchengesch. II, 3. S. 210 (2. Aufl.) diese Urkunde unrichtig in das Jahr 1322 versetze, wodurch der pragmatische Zusammenhang verschoben werde. Den Ansichten, auf welche Schwab sich stützt, füge ich die Zeugnisse zweier Zeitgenossen jener Debatte hinzu. Ockam selbst gibt im *Compendium errorum Joannis papae* c. 1, bei Goldast, *Monarchia* II, f. 958, und Michaël von Cesena *Contra errores Joannis*, a. a. O. 1337 und 1340 die thatsächlich richtige Aufeinanderfolge ganz unmisverständlich zu erkennen.

und erklärte darin die Behauptung, dass der Erlöser und seine Apostel weder persönlich noch in Gemeinschaft irgend etwas besessen, und dass sie auf dasjenige, wovon sie Gebrauch machten, kein Eigenthumsrecht gehabt hätten, für schriftwidrig und irrig, das hartnäckige Festhalten an dieser Ansicht aber von nun an für ketzerisch.

Aber auch hiedurch liess sich der Widerspruch bedeutender Männer des Ordens noch nicht brechen. Deshalb fügte Johann XXII. unter dem 15. November 1324 noch eine vierte Constitution hinzu: »*Quia quorundam*«, verdammte diese Widersetzlichkeit, that die Gegner in den Bann, und rechtfertigte nachträglich seine bisherigen Bullen. Endlich wurde eine fünfte Bulle: »*Quia vir reprobus*« speciell gegen den gewesenen Ordensgeneral Michaël von Cesena gerichtet; diese ist eigentlich nichts anderes als eine fortlaufende Kritik und Widerlegung der Appellationsschrift des Genannten.

Nun war die Opposition innerhalb des Ordens niedergeschmettert und ausgestossen. Die Hauptsprecher derselben verliessen Avignon, und nahmen ihre Zuflucht zu Ludwig dem Bayer. Michaël von Cesena, seit Mai 1316 General des Ordens, Wilhelm Ockam, Provincial für England, und der vorhin erwähnte Bonagratia von Bergamo schlossen sich 1328 in Pisa an Kaiser Ludwig persönlich an, und blieben fortan in seiner Umgebung[1]. Aber die Mehrheit der Franziskaner fügte sich, und wählte 1329 einen anderen Ordensgeneral. Man griff nun wieder zu der schon vor einem Jahrhundert aufgestellten Annahme, dass das Eigenthumsrecht an allem, was der Orden nutzniesse, den Schenkgebern oder Stiftern u. s. w. verbleibe, eine Fiction, welche um kein Haar besser war, als die vom Papst abgewiesene, dass das Eigenthumsrecht an den Ordensgütern der römischen Kirche zustehe.

Dieser Zusammenstoss zwischen Kurie und Minoriten war es, welcher Geisteskämpfe mit sich führte und zu Gedanken Veranlassung gab, welche von grösstem Belang, ja für spätere Jahrhunderte von Einfluss waren. Die Dominikaner traten mit allen zu Gebote stehenden Gründen für die Entscheidung des Papstes ein.

1) Michaël von Cesena ist im Jahre 1343 in München gestorben.

Aber in jedem Betracht belangreicher waren die Streit- und Vertheidigungsschriften, welche von den verstossenen und gebannten Franziskanern, Michaël von Cesena und Wilhelm Ockam ausgegangen sind. Und unter diesen wieder sind weitaus die gehaltreichsten die des letzteren. Denn Cesena beschränkt sich zu sehr auf persönliche Vertheidigung und auf persönliche Angriffe wider Johann XXII.[1], während in Ockam's Streitschriften, ungeachtet sie ebenfalls eine persönliche Tendenz gegen den genannten Papst haben, doch in ungleich stärkerem Maasse sachliche Gedanken, ahnungsvoll und weittragend, auftauchen[2]. Offenbar ist der ehemalige Ordensgeneral ein Mann, dessen starke Seite viel mehr im Handeln und Wirken liegt als im spekulativen Denken, ein entschlossener, fester, unbeugsamer Charakter. Dagegen ist Ockam, bei ebenso tüchtigem Charakter, zugleich ein Mann von gediegener Wissenschaftlichkeit und von umfassendem, kühnem und reichem Geiste. Der Umstand, dass seine Streitschriften in dieser Angelegenheit sachlich eingehender und gehaltreicher sind, hat, wie uns scheint, seinen Grund, abgesehen von der Persönlichkeit, auch mit darin, dass sie nicht schon in der ersten Zeit nach der Katastrophe, sondern einige Jahre später verfasst sind. Da hatte die leidenschaftliche Erregung sich schon etwas gelegt. Man sah die Ereignisse und Streitfragen bereits ruhiger und deshalb auch objektiver an, und vermochte sich auf einen freieren Standpunkt zu erheben, ein gründlicheres Urtheil zu fällen. Die hieher gehörigen Denk-

1) Michaëlis CESENATIS *Tractatus contra errores Joannis XXII*, vom Jahr 1331, bei Goldast, *Monarchia* II, 1236. *Literae ad omnes fratres Ordinis Minorum*, dat. München 4. Jan. 1333, a. a. O. 1338 folg.; endlich *Literae deprecatoriae ad Regem Romanum et Principes Alemanniae*, a. a. O. 1344 folg., richtiger p. 1346 folg.

2) Guilielmi OCCAM *Defensorium contra Joannem papam XXII.*, bei Eduard Brown, *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, London. 1690. fol. II, 439—464. *Compendium errorum Joannis papae*, Goldast II, 957—976. *Opus nonaginta dierum*, a. a. O. 983—1236, so betitelt, weil das Werk in der That binnen der bei solchem Umfang erstaunlich kurzen Zeit von gerade 90 Tagen vollendet worden ist. Selbstverständlich musste der Verfasser, wie er selbst gesteht, *cursim* schreiben, und eine durchgefeilte Darstellung darf man nicht darin suchen.

schriften Ockam's sind unter Benedict XII., also frühestens 1335, verfasst, denn erst am 20. December 1334 hat dieser den päpstlichen Stuhl bestiegen.

Es ist wahr, auch diese Ockam'schen Schriften sind ihrer Form und ihrem Hauptinhalte nach immerhin persönliche Rechtfertigungen, beziehentlich Erzeugnisse persönlicher Polemik gegen Johann XXII., wenn auch nach dessen Tode verfasst. Schon die Titel dieser Denkschriften geben dies zu erkennen, z. B. *Compendium errorum Joannis papae.* Auf den ersten Anblick geben diese Schriften nichts anderes als die Nachweisung, wie viele und grosse Irrthümer jener Papst in den oben erwähnten Bullen sich habe zu Schulden kommen lassen [1]. Aber anders stellt sich die Sache, sobald man tiefer eingeht und die Gedanken selbst abwägt. Schon die den Ausgangspunkt bildenden und stets wiederkehrenden Erörterungen über die Ordensregel und das Gelübde der Armuth, als ein Stück »evangelischer Vollkommenheit«, die Untersuchung über die Lebensart Jesu und seiner Apostel, ferner über Begriff und Wesen des Besitzes und Gebrauches überhaupt — haben einen Werth und eine Tragweite, welche über das blos Ephemere weit hinausreicht.

Allerdings macht diese Discussion auf einen evangelischen Leser, mehr denn ein halbes Jahrtausend später, einen höchst gemischten Eindruck. Wer kann verkennen, dass der Franziskaner, indem er in das Leben Jesu und in die apostolische Zeit sich vertieft, den Erlöser und seine Apostel unwillkürlich unter dem Gesichtspunkt des Bettelmönchs auffasst und sich dieselben vollkommen mönchisch-asketisch vorstellt? Im Gegensatz zu dieser Anschauung hat Johann XXII. doch nicht so ganz Unrecht.

1) In dem *Defensorium* werden nicht weniger als 10 Irrthümer aufgezeigt, welche in den fraglichen Bullen Johann's XXII. enthalten seien. Aber noch ganz anders lautet es in dem *Compendium errorum.* Hier nimmt Ockam jede dieser angeblichen »Constitutionen«, welche in Wahrheit »Destitutionen« seien, einzeln auf's Korn, und weis't allein in der Bulle: *Ad Conditorem* 13 Irrthümer nach, in der: *Cum inter nonnullos* 7, in der Bulle: *Quia quorundam* 18, aber vollends in der Constitution: *Quia vir reprobus* nicht weniger als 32 verschiedene Irrthümer. S. Goldast, *Monarchia* II, 958 folg.

Allein der Papst begeht unstreitig einen ungleich grösseren Fehler. Er überträgt nicht etwa unbewusst, wie sein Gegner, die Wirklichkeit seiner Gegenwart in das Urchristenthum; sondern er lässt sich hiebei von dem bewussten Interesse leiten, die ganze Hierarchie seiner Zeit, reichbegütert und verweltlicht wie sie war, selbst den Länderbesitz des heiligen Stuhls und seine gefüllten Schatzkammern, durch das Urbild des Erlösers und den Vorgang der Apostel zu rechtfertigen. Und darin hat er gewiss Unrecht, da hat ihm gegenüber Ockam Recht.

Der tiefste Grund, warum die Kurie damals den strengen Grundsätzen der Franziskaner so schonungslos entgegentrat, war doch wirklich kein anderer, als dass die Päpste die Gesinnung der Weltentsagung, welche jene Männer beseelte, als einen stillen Vorwurf gegen ihr eigenes Sinnen und Trachten empfanden[1]; und daraus entsprang denn der »Hass des bösen Gewissens«. Aber eben die Verfolgung hat im Laufe der Zeit alle die Prinzipien erst vollends zu Tage gefördert und zur Reife gebracht, welche anfangs noch geschlummert und nur dem ahnungsvollen Gefühl anders Gesinnter sich von weitem verrathen hatten. Die ganze Auseinandersetzung darüber, dass Christi Reich nicht ein irdisches, sondern ein himmlisches und ewiges gewesen, dass Christus zwar nach seiner Gottheit König und Herr über Alles, aber als Gottmensch nur König seiner Gläubigen sei, und in keiner Beziehung ein bürgerlich weltliches Regiment führe, ist eine, wenn auch indirekte, biblische Kritik der mittelalterlichen Hierarchie, ein unbewusster evangelischer Protest gegen das Papstthum, wie es sich seit Gregor VII. gestaltet hatte.

Auf der andern Seite aber ist Ockam's Protest gegen den päpstlichen Absolutismus, gegen die Behauptung einer unbeschränkten *plenitudo potestatis* des Papstes, wirklich ein klar bewusster und überlegter. Er erklärt es für durchaus irrig, häretisch und seelengefährlich, zu behaupten, dass der Papst kraft der Anordnung Christi eine unbedingte, Geistliches und Welt-

1) Vgl. Heinrich RUECKERT, Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung, 1857. II, 383 folg., wo ein richtiger Gesichtspunkt aufgestellt ist.

liches umfassende Vollmacht besitze. Denn in diesem Fall könnte derselbe nach Belieben Fürsten absetzen, nach Willkühr über Hab' und Gut Aller verfügen, wir wären Alle des Papstes Sklaven; und ebenso würde es sich im Geistlichen verhalten. Dann würde Christi Gesetz eine unerträgliche Sklaverei mit sich bringen, eine weit ärgere, als je das Alte Testament sie kannte, während das Evangelium Christi, im Vergleich zum Alten Bunde, ein Gesetz der Freiheit ist[1]).

Im Zusammenhang hiemit bestreitet Ockam aufs nachdrücklichste die Behauptung einzelner schmeichlerischer Kurialisten, dass der Papst einen neuen Glaubensartikel zu machen vermöge, dass er unfehlbar sei, keinen Irrthum und keine Sünde der Simonie begehen könne[2]).

Ueberhaupt geht er davon aus, dass die ganze Hierarchie, mit Einschluss des päpstlichen Primates, nicht eine unmittelbar göttliche, sondern eine menschliche Ordnung sei[3]). Ja, er spricht einmal sogar den kühnen Gedanken aus, dass es der Gesammtheit aller Gläubigen zuträglicher sein würde, mehrere von einander unabhängige Primaten oder Oberpriester (*summi pontifices*) zu haben, als einen; die Einheit der Kirche hange nicht davon ab, dass ein *summus pontifex* sei. Wohl aber sei die Gefahr sittlicher Ansteckung des Ganzen bei weitem dringender bei einem Oberhaupt, als bei mehreren[4]).

Falls ein Papst ketzerisch wird, so muss Jemand sein Richter sein können; sein ordentlicher Richter aber ist der Kaiser. Aber auch die allgemeine Kirche hat Gerichtsbarkeit über den Papst, falls er der Ketzerei angeschuldigt wird; folglich ein allgemeines

1) *Dialogus*, *Tertia pars*, *Tractatus* I, lib. I, c. 5; Goldast, II, 772 folg., besonders 776 folg.: *Lex Christiana ex institutione Christi est lex libertatis, respectu veteris legis* etc.

2) Ebendaselbst *Prima pars*, lib. II, c. 2; lib. V, c. 2 folg., f. 468 folg. *Compendium errorum* c. 8, f. 967. *Defensorium* c. 10.

3) *Dialogus*, *Prima pars*, lib. V, c. 14 folg., f. 483 folg.

4) Ibid. *Tertia pars*, lib. II, c. 25 folg., z. B.: *Sufficit, quod sint plures (rectores) diversas regentes provincias, quemadmodum sunt plures reges gubernantes plura regna*, f. 818. Es schwebt ihm offenbar das Bild mehrerer, von einander unabhängiger Landeskirchen, je unter einem Primas, ohne einen einheitlichen ökumenischen Primat, als Ideal vor.

Concil, als Vertretung der allgemeinen Kirche: die Bischöfe können ihn nöthigen Falls sogar absetzen.

Wie ist hier eine praktische Frage, welche etwa 60 Jahre später eine brennende Frage in der Christenheit wurde, vorahnend aufgeworfen und gerade so beantwortet, wie sie einst wirklich gelöst werden sollte!

Und indem Ockam den Zweifel löst, ob denn ein Concil erforderlichen Falls auch ohne päpstliche Genehmigung zusammentreten dürfe, kommt er ganz von selbst auf Gedanken, welche dem Collegialsystem gleichen, wie ein Ei dem andern. »Jede Genossenschaft (*communitas*) und Körperschaft kann sich selbst ihr Recht geben, und Personen erwählen, welche die Gesammtheit vertreten (*vicem gerant*). Nun sind alle Gläubigen ein Leib und eine Gemeinschaft (Röm. 12, 5); also können sie auch Vertreter der gesammten Körperschaft erwählen. Wenn die Erwählten zusammentreten, so bilden sie ein Generalconcil, d. h. eine Versammlung von Vertretern der gesammten Christenheit.« Die Ausführung denkt er sich so, dass von jeder Parochie einer oder einige zur Synode des bischöflichen Sprengels oder zum Parlament des Fürsten geschickt werden. Diese Versammlung trifft wieder unter sich eine Wahl. Und die Vereinigung der von den bischöflichen Synoden oder von den Parlamenten Erwählten sei eben das Generalconcil [1]. — Das ist nicht eine päpstliche Hofsynode, auch nicht eine hierarchisch zusammengesetzte Kirchenversammlung, sondern eine Synode auf Grund des Gemeindeprinzips. Und doch ist die Meinung nicht die, als wollte Ockam einen Sprung anrathen vom Boden der unumschränkten päpstlichen Einherrschaft in ein unbedingtes Gemeindeprinzip, als ob dieses alle Garantieen der Wahrheit und des Heils in sich schlösse. Nimmermehr! »Nur der allgemeinen Kirche selbst, aber nicht einem Theil derselben (und jedes Concil ist nur ein Theil von ihr) ist verheissen, dass sie nicht in einen dem Glauben widersprechenden Irrthum verfallen könne. Wenn in einem allgemeinen Concil auch Alle irren sollten, so wäre darum doch die Hoffnung nicht aufzugeben, dass Gott die Wahrheit den Unmündigen offenbaren (Matth. 11, 25),

1) *Dialogus, prima pars*, lib. VI, c 84 folg., f. 603.

oder ihnen eingeben würde, die schon bekannte Wahrheit zu vertheidigen. Und das müsste gerade zur Ehre Gottes ausschlagen; denn er würde dadurch zeigen, dass unser Glaube nicht auf der Weisheit von Menschen beruhe, welche zu einem Generalconcil berufen sind, sondern auf der Kraft Gottes, welcher zuweilen erwählt hat, das thöricht ist vor der Welt, damit er die Weisen zu Schanden mache« (1. Cor. 1, 27)[1]. An einer andern Stelle äussert Ockam, es sei die Möglichkeit, dass einmal alle Männer, Kleriker so gut wie Laien, vom Glauben abirren, und dass der rechte Glaube sich nur noch in frommen Frauen erhalte[2].

Man sieht, wo alles das hinaus will. Hoch über dem Papst und hoch über der Kirche selbst steht ihm Christus der Herr. »Das Haupt der Kirche und ihr Fundament ist eines: Christus allein[3]!« Ockam ist sich bewusst, für Christum zu streiten, den Christenglauben zu vertheidigen.

Auch Michaël von Cesena trägt das Bewusstsein in sich, keineswegs von der Kirche sich abgewendet zu haben, als er von Papst Johann XXII. sich trennte. Man kann nicht ohne innere Bewegung und nicht, ohne mit Achtung vor dem Mann erfüllt zu werden, hören, wie der vormalige Ordensgeneral sich verantwortet. Einige dem Minoritenorden angehörige Doctoren der Theologie zu Paris und an andern Universitäten hatten brieflich die Mahnung an Michaël gerichtet, er möge doch einlenken, und zur Einheit der Kirche und des Ordens, von welcher er sich abgewendet habe, zurückkehren. Darauf erwiedert er: »Ich bin von der Einheit der Kirche und des Ordens durchaus nicht zurückgetreten, bin auch nicht gewillt dies jemals zu thun, gedenke vielmehr in der Einheit der heiligen römischen Kirche und des Ordens, der an seiner Regel treu festhält, mit Gottes Hülfe beständig zu bleiben[4]«. Ferner berichtet er ihnen thatsächlich folgendes: Nachdem Papst Johann XXII. die (oben genannten) Bullen erlassen

1) A. a. O., *prima pars*, lib. IV, c. 25, f. 494. Vergl. f. 602.

2) A. a. O., c. 32, f. 503.

3) A. a. O., f. 861.

4) *Tractatus contra errores Joannis XXII.* Bei Goldast, *Monarchia* II, f. 1337 (d. h. zweite *Pagina* dieser Ziffer).

habe, welche der Kirchenlehre und dem Ordensgelübde offen widerstreiten, habe er ihm Mann gegen Mann widerstanden, wie einst Paulus dem Petrus, als letzterer judaisirte und von der Wahrheit des Evangeliums abwich. Da habe der Papst ihn verhaften lassen. Er aber habe sofort, noch in Avignon, nach reiflicher Ueberlegung, für seine eigene Person und im Namen aller ihm gleichgesinnten Ordensbrüder, von Papst Johann an die heilige allgemeine und apostolische römische Kirche appellirt. Und hiemit sei er allerdings von der Obedienz und Kirchengemeinschaft des besagten Johann zurückgetreten. Weil aber der Papst ihn und seine Anhänger notorisch bis zum Tode zu verfolgen gesucht habe, so sei er, in Gemässheit der Weisung Christi, in eine andere Stadt geflohen, und habe sich nach Pisa begeben. Dort habe er die besagte Appellation veröffentlicht, sie auch dem Papst übersandt. Nun würde das Urtheil über ihn einem Generalconcil der Gesammtkirche zustehen, denn in Sachen des katholischen Glaubens stehe der Papst unter einem Concil.

Die obige Anspielung auf judaisirende Gesinnungen ist eine wohl überlegte. In einem anderen Schreiben geht Michaël auf diesen Vorwurf näher ein. Er beschuldigt Johann XXII. und dessen Anhänger geradezu einer judaisirenden Denkart. Denn wie die Juden die Weissagungen der Propheten von Christi Reich in weltlichem Sinne verstünden, so deute auch der Papst die Weissagungen irrig auf ein irdisches Reich Christi, welcher seiner Meinung nach, als Mensch, ein weltlicher Herr und König gewesen sei[1]. — Eine Bemerkung, welche zwar unklar ausgedrückt ist, in der aber unverkennbar doch eine tiefe Wahrheit liegt.

Es macht einen wehmüthig rührenden, ergreifenden Eindruck, wenn man einen Blick in Ockam's Gemüth thut, wie ihn folgendes Bekenntniss eröffnet: »Die Weissagung des Apostels 2. Timoth. 4, 3 folg. geht jetzt in Erfüllung. Hohepriester und Aelteste, Schriftgelehrte und Pharisäer handeln gegenwärtig gerade so, wie damals, als sie Jesum kreuzigten. Sie haben mich und andere Christusverehrer nach Patmos verbannt. Doch sind wir nicht ohne Hoffnung! Die Hand des Herrn ist noch nicht

1) *Literae ad omnes fratres*, a. a. O. II, f. 1143 (falsche Ziffer »1137«).

verkürzt. Wir leben der Zuversicht zu dem Allerhöchsten, dass wir dereinst mit Ehren nach Ephesus zurückkehren werden. Aber sollte dies je Gottes Wille nicht sein, so bin ich doch gewiss, dass weder Tod noch Leben — noch keine andere Kreatur uns wird scheiden können von der Liebe Gottes und von der Vertheidigung des christlichen Glaubens [1].«

Diesem Zeugniss frommen, freudigen Gottvertrauens stellen wir einen Ausspruch an die Seite, worin Ockam sich über den Werth seiner schriftstellerischen Leistung und ihre Bedeutung für die Zukunft äussert. Derselbe findet sich in seinem »Dialog«, und zwar beim Uebergang zu einer Abhandlung, welche wir als ein Stück Philosophie des Staates bezeichnen können. Hier lässt er den Schüler, welcher übrigens (verkehrter Weise) den Faden des Gesprächs in der Hand hat, zu seinem Lehrer Folgendes sagen:

»Obgleich wir in diesen Tagen ein vollkommenes Werk zu Stande zu bringen nicht vermögen, da ein Werk, welches sich mit einem so nothwendigen Gegenstand befasste, meines Erachtens noch nie von einem Andern versucht worden ist: so war es doch nützlich, nicht völlig zu schweigen, damit wir Andere, welchen Bücher zu Gebote stehen, aufmuntern, vollkommene Werke zu schaffen. Ich meine nämlich, dass durch unsere Abhandlung künftige Eiferer für Wahrheit, Gerechtigkeit und für das gemeine Beste auf viele Wahrheiten in diesen Dingen werden aufmerksam gemacht werden, welche derzeit, zum Schaden für das Gemeinwohl, den Regierenden, Rathgebenden oder Unterweisenden verborgen sind [2].«

Und er hat in der That nicht zu viel gesagt. Denn Ockam, sammt der kleinen Gruppe von gleichgesinnten unabhängigen Denkern, repräsentirt einen Aufschwung des Geistes, welcher keineswegs ohne Wirkung, wie ein flüchtiges Meteor, vorübergeschwebt ist, vielmehr gezündet hat. Aus einer blossen Ordensfrage hat sich ein ungeahntes Leben entwickelt. Trotz der Verschlingung mit einer mönchisch asketischen Lebensanschauung, ja durch innige

1) *Compendium errorum*, Prol., Goldast II, 957 folg. Vergl. den Schluss des *Defensorium*, bei Brown *Fasciculus* II, 464.

2) *Dialogus, tertia pars, Tractatus* II. Prooem., bei Goldast II, 868.

Treue gegen die heilig gehaltene Regel sittlich gestählt, tritt ein halb noch träumerischer Widerwille gegen das Papstthum als centralisirende Weltmacht zu Tage, eine Richtung, deren positiver Kern doch nichts anderes ist, als ein Eintreten für Christum als das einige Haupt der Kirche. In diesem Ringen der Geister sind durch Stoss und Gegenstoss Funken evangelischer Christengesinnung und moderner Staatsanschauung entzündet worden, welche den nächsten Menschenaltern in der That genützt und dem Fortschritt in der Richtung auf evangelische Erneuerung wesentlich gedient haben.

VI.

Eine der kulturgeschichtlichen Errungenschaften jener Uebergangszeit war, wie schon angedeutet[1]), der Aufschwung des Prinzips der Nationalität.

Zwar bei den Publicisten am Hofe Ludwigs von Bayern tritt dieser Zug um deswillen weniger in den Vordergrund, weil sie für's erste persönlich nicht in dem Element ihrer angestammten Nationalität lebten, war doch Ockam ein Engländer, Marsiglio und Michaël von Cesena Italiener; ferner weil sie doch sämmtlich der Idee des römischen Kaiserthums huldigten, einer Idee, welche gerade nicht national, sondern ihrem Kern nach international und kosmopolitisch war. Und doch verleugnet sich selbst bei diesen Männern der magnetische Zug ihrer Zeit zu dem Pol der Nationalität keineswegs. Denn der fühlbare Mangel an Begeisterung für den einheitlichen Primat des Papstes, ja das offene Geständniss, dass es für die Gesammtkirche recht wohl zuträglicher sein dürfte, wenn es mehr als einen Primat gäbe, so zwar, dass jedes Land seinen eigenen Primas hätte, wie jedes Reich seinen König, war nicht lediglich aus der Abneigung gegen den centralisirenden Absolutismus des Papstthums entsprungen, sondern sicher auch mit aus dem fast unbewussten Drang nach Entfesselung der gebundenen Nationalitäten. Und dass 30 Jahre früher Philipp der Schöne von Frankreich in dem Kampfe gegen die Uebergriffe Bonifacius VIII. Sieger geblieben ist, das hatte er nicht sowohl der sonstigen Klugheit und Energie

1) S. oben Abschnitt IV, S. 94.

seiner absolutistischen Politik zu verdanken, als vielmehr dem kühnen Griff, vermöge dessen er das Gesammtgefühl und die Gesammtkraft der französischen Nation für sich zu gewinnen und an seine Sache dermaassen zu ketten wusste, dass die Nation in allen ihren Ständen für die Krone eintrat, und letztere die Nation hinter sich hatte. Der stärkste Beweis, wie vollständig dieses letztere erreicht worden, liegt unstreitig in dem Umstand, dass selbst der Klerus von Frankreich, fast Mann für Mann, auf die Seite seines Königs trat und fest bei ihm beharrte.

Nicht in gleichem Maasse, aber doch in ähnlicher Art gestaltete sich eine Zeit lang die Wahrung der Autonomie deutscher Nation unter Ludwig dem Bayer. Dieser war von Johann XXII. mehr als einmal, zuletzt noch 1329 in den Bann gethan und der Kaiserwürde verlustig erklärt worden; überdies hatte derselbe Papst über diejenigen Unterthanen des Kaisers, welche ihm treu geblieben waren, schon 1324 das Interdikt verhängt. Allein unter dem Nachfolger Johann's, Benedikt XII, trat eine Zeit ein, wo die deutsche Nation alles das in den Wind schlug, und mit warmem Eifer für ihren Kaiser eintrat. Die Stände des Reichs erklärten 1337 sämmtliche vom Papst gegen den Kaiser ergriffene Maassregeln und gefällten Urtheilssprüche, weil sie ungerecht seien, für null und nichtig, und beschlossen, dem Interdikt zum Trotz, dass in allen deutschen Landen der Gottesdienst wieder in Gang kommen solle, widrigenfalls diejenigen Priester, welche sich dessen beharrlich weigern würden, als Hochverräther bestraft werden sollten. Ja es fehlte auch nicht an hochgestellten Geistlichen, welche an der Denkschrift Marsiglio's und Johann's von Jandun für Kaiser Ludwig, genannt *Defensor pacis*, ihre Herzensfreude hatten; wir nennen nur den Strassburger Domherrn Fritsche Closener, der in seiner Chronik mit Wohlgefallen darüber Bericht erstattet[1]. Die Kurfürsten ihrerseits vereinigten sich am

1) Fritsche (Friedrich) CLOSENER, † 1384, verfasste die erste Chronik in deutscher Sprache 1360—1362, zunächst zur Belehrung für den Rathsherrn Johannes Twinger. Er erzählt von der »Zweiung« zwischen Ludwig und dem Papste, und fügt bei: *»In den ziten wart daz buch gemaht, daz do heiszet Defensor pacis, daz bewiset mit redelichen sprüchen der heiligen geschrift, daz ein bobest under eime kaiser sol sin, un̄ daz er kein*

16. Juli 1338 zu Rhense am linken Rheinufer oberhalb Coblenz, um »die Ehren und Würden des Reichs« gegen jedermänniglich zu wahren. Sie erklärten feierlichst, dass nach dem Herkommen des Reichs der durch die Kurfürsten erwählte König einer Bestätigung von Seiten des apostolischen Stuhls nicht bedürfe. Dieser Ausspruch fand den wärmsten Anklang, nicht nur bei den freien Städten und bei den übrigen Fürsten, sondern auch bei deutschen Prälaten; und auf der Reichsversammlung zu Coblenz im September 1338 wurde jener Grundsatz durch Sanction des Kaisers und aller Stände des Reiches zum Reichsgesetz erhoben [1].

Zum Behuf gelehrter, insbesondere geschichtlicher Begründung dieser Rechtsanschauung gab Leopold von Bebenburg, ein Doctor des kanonischen Rechts, damals Archidiaconus zu Würzburg, später Bischof von Bamberg, eine Schrift heraus »Von den Rechten des römischen Reichs« [2]. Er widmete dieselbe dem Erzbischof Balduin von Trier, einem von den sechs Kurfürsten, welche am 16. Juli zu Rhense versammelt gewesen waren und jenen berühmten Ausspruch gethan hatten. In dem Schlusswort an diesen Kirchenfürsten sagt Leopold selbst von seiner Denkschrift, er habe sie »aus feurigem Eifer für das deutsche Vaterland« verfasst. Solch feuriger Patriotismus wurde nur zu bald wieder abgekühlt, hauptsächlich durch Verschulden des wankelmüthigen Kaisers selbst. Aber damals in den Jahren 1337 folg. durchdrang er alle Schichten des Volkes, als einheitliches Nationalgefühl. Das staatsrechtliche und politische Streben nach Autonomie und Würde des Reichs war von einem nationalen Schwung getragen.

Der jugendlich frische und freudige Nationalgeist, welcher in

weltlich herschaft sol han.« Strassburgische Chronik, herausg. von dem literar. Verein, Stuttgart 1842. S. 54 folg.

1) Vgl. STAELIN, Wirttembergische Geschichte, III. 1856. S. 209 folg.

2) *Tractatus de juribus Regni et Imperii*, abgedruckt bei Schard, *Syntagma tractatuum de jurisdictione imperatoris*. Strassburg 1609. f. 167 bis 208. Die oben angeführte Stelle findet sich c. 19, f. 207. Vergl. das interessante kleine Gedicht desselben Verfassers: *Dictamen de modernis cursibus — imperii romani*, bei Böhmer, *Fontes rerum germanicarum* I, 1843. 479 folg.

Deutschland und Frankreich die patriotischen Bemühungen für die Selbständigkeit des Staates im Verhältniss zur römischen Kirche förderte, hat seine freieste und ursprünglichste Ausprägung in Sprache und Literatur gefunden. In diesem Betracht ist gerade das XIV. Jahrhundert eine Zeit der kräftigsten Entwickelung.

Zwar die deutsche, näher die mittelhochdeutsche Sprache, hatte ihre Blüthezeit, welche in das XIII. Jahrhundert, den Höhepunkt des Ritterthums, gefallen war, bereits hinter sich. Die grossen Dichterwerke der mittelhochdeutschen Literatur gehören dem genannten Jahrhundert an. Und neben ihnen nehmen auf dem Gebiete der Prosa, insbesondere der Beredtsamkeit, die Predigten des Franziskaners Bruder Berthold von Regensburg († 1272), einen ebenbürtigen Rang ein.

Seit der Mitte des XIII. Jahrhunderts bildete sich auch in Frankreich, das schon vom XII. Jahrhundert an eine Blüthezeit sowohl der provenzalischen als der nordfranzösischen Poësie erlebt hatte, auch eine nationale Prosaliteratur, zunächst in reproduktiver Weise, mittels zahlreicher Uebersetzungen römischer Klassiker[1]). Auch müssen in dieser Zeit bereits französische Bibelübersetzungen in den Händen von Beginen und von Pariser Buchverleihern gewesen sein[2]).

Dessen ungeachtet steht die Thatsache fest, dass die Epoche der universalhistorisch bedeutsamen Sprach- und Literaturentwickelung des modernen Europa erst in das XIV. Jahrhundert fällt. Es ist das italienische Volk, welches in dieser Beziehung den Reigen führt. Namentlich hat Dante das Verdienst, genial und schöpferisch die Bahn gebrochen zu haben, da er, wie

1) Vgl. J. B. SCHWAB, Johannes Gerson. S. 79 folg.

2) Ein in Frankreich geschriebenes und jedenfalls in dem Zeitraum zwischen 1230 und 1312 verfasstes Buch: *Collectio de scandalis ecclesiae*, wovon eine Handschrift im Besitze der K. K. Hof- und Staatsbibliothek zu Wien ist, sagt unter anderem: *Sunt apud nos mulieres, quae beghinae vocantur. — Habent interpretata scripturarum mysteria et in communi idiomate gallicata. — Vidi ego, legi et habui bibliam gallicatam, cujus exemplar Parisiis publice ponitur a stationariis ad scribendum.* Vgl. DENIS, *Codices manuscripti theologici latini bibliothecae palatinae Vindobonensis.* I, 2. f. 2080 folg.

mit einem Schlage, die neuitalienische Sprache als eine ächte Volkssprache in vollendeter Gestalt handhabte, indem er ein grossartiges Meisterwerk der Nationalliteratur schuf[1]. Ihm folgten auf der durch ihn gebrochenen Bahn volksthümlicher Literatur seine bedeutend jüngeren Zeitgenossen Petrarca und Boccaccio.

Die Errungenschaften des italienischen Volks auf dem Gebiete der Literatur, der beträchtliche Vorsprung, den dasselbe plötzlich vor den übrigen Nationen Mitteleuropa's erlangt hatte, spornten die letzteren zur Nacheiferung an. In Deutschland entwickelte sich, im Zusammenhang mit dem Aufschwung des Städtewesens und der Erhebung des Bürgerthums, auch eine entsprechende volksmässige Dichtung, theils im Meistergesang, theils im Volksliede. Und in Frankreich wurde während des XIV. Jahrhunderts die Volkssprache immer mehr Gemeinbesitz aller Stände. Es war etwas Neues, dass Schriften der kirchlich-politischen Opposition in's Französische übersetzt und Gemeingut der Nation wurden. Im Jahre 1376 sah sich Papst Gregor XI. gemüssigt, amtlich darüber Klage zu führen, dass von dem gemeinsamen Werke des Marsilius von Padua und des Johannes von Jandun, betitelt *Defensor pacis*, ungeachtet dasselbe längst von der Kurie verurtheilt worden, dennoch eine französische Uebersetzung erschienen sei[2]. Diese Klage gab Veranlassung zu einer umfassenden Untersuchung an der Pariser Universität, ob etwa gar ein Mitglied dieser gelehrten Körperschaft die Uebersetzung

1) Bei dieser Gelegenheit mag nicht unerwähnt bleiben, dass DANTE in Sachen der Volkssprache nicht blos dichterisch geschaffen, sondern auch philosophisch nachgedacht hat. Seine Abhandlung *De vulgari eloquio s. idiomate*, (*Opere minori ed.* Fraticelli. Florenz II, 1857) enthält im I. Buch treffende Gedanken zur Philosophie der Sprache, und zur richtigen Erkenntniss des Verhältnisses, in welchem die Dialekte zur Literatursprache stehen, so wie des Zusammenhangs zwischen dem Neuitalienischen und dem Latein. Vergl. Max MUELLER, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. Bearbeitet von Böttger. Leipzig 1863. S. 164.

2) Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, T. I, f. 397 folg. Der Ausdruck: *in Gallicum seu tale idioma* lässt nur das fraglich erscheinen, ob die Uebersetzung in der nordfranzösischen oder in der südlichen, provenzalischen Sprache erschienen war.

gefertigt habe. Wie in England gerade auch das XIV. Jahrhundert einen Wendepunkt in nationaler Hinsicht bildet, werden wir im nächsten Kapitel zeigen. Kurz, dieses Jahrhundert des Mittelalters stellt in allen Ländern Mitteleuropa's einen merkwürdigen Umschwung dar in Betreff des Nationalgeistes, der Ausbildung der Volkssprachen und des nationalen Schriftthums.

Es ist natürlich, dass auch in jeder früheren Zeit des Mittelalters die Verschiedenheit der Nationalitäten, die Einfachheit oder Mischung der Elemente einer Bevölkerung, die geographische Lage und Gestalt eines Landes, die vorwiegende Beschäftigungsart seiner Einwohner, der Charakter des herrschenden Fürstengeschlechts, das Geschick der Bevölkerung während einer langen Zeitreihe, — dass alle diese Faktoren jedem Volke des mittelalterlichen Europa ein eigenthümliches Gepräge aufdrücken mussten. Iberier, Kelten, Germanen, Romanen und Slawen waren verschiedengeartete Geschlechter. Die Sprachen und Mundarten der Völker, zumal der sesshaften ländlichen Bevölkerung, sei's in den Hochgebirgen und auf Hochebenen, sei's in Hügelländern oder in den Niederungen, stellten im früheren Mittelalter ohne Zweifel eine weit buntere Mannigfaltigkeit dar, als im späteren Verlaufe der mittleren Zeit, wo durch gegenseitiges Zusammenschliessen und Verwachsen gewisse grössere Gruppen sich gebildet hatten, z. B. im Norden und im Süden Frankreichs. Und selbst in Betreff der Anschauung von göttlichen Dingen, auf dem Gebiete kirchlicher Sitte und christlichen Lebens konnte es, ungeachtet der durchdringenden Einheit katholischen Kirchenregimentes von Rom aus, doch an nationaler Eigenart unmöglich ganz fehlen. Selbst die Anschauungen biblischer Personen und Geschichten, und die Vorstellungen von der unsichtbaren Welt trugen eine gewisse nationale Färbung an sich. Dies lässt sich an Miniaturen in alten Pergamenthandschriften, an alten Wandgemälden oder gemalten Kirchenfenstern, an Steinbildern in den Nischen von Kirchenmauern oder in Kirchenportalen u. s. w. ersehen. Anders musste das Bild ausfallen, welches die fromme Phantasie von Jerusalem zu des Erlösers Zeit oder von dem himmlischen Jerusalem entwarf, unter dem spanischen Himmel, anders in einem nordischen Lande, anders in einem deutschen Gau zu Barbarossa's Zeit, anders

in einer südfranzösischen Landschaft, unter Ludwig's des Heiligen Regierung.

Dessen ungeachtet macht es einen grossen Unterschied, ob das nationale Gepräge nur im Stillen, fast unbewusst, jedenfalls von aussen unbeachtet, vorhanden ist, oder ob es frei, kühn und bewusst in das helle Licht des öffentlichen Lebens heraustritt und zu einer geschichtlichen Macht wird. Und dieses war das Neue, was im XIV. Jahrhundert geschah.

Es war durchaus nicht blos beabsichtigte Wirkung des centralisirten Kirchenregimentes von Rom aus, vielmehr war es in der Eigenart des mittelalterlichen Geistes, theilweise auch in dem Mangel an höherer Kultur in der ersten Hälfte des Mittelalters begründet, dass Gleichartigkeit und Einförmigkeit zwischen den verschiedenen Ländern und Körperschaften vorwaltet, und das national Eigenthümliche und Besondere nur latent existirt[1]. Allerdings hat das Papstthum unverkennbar einen grossen Einfluss nach dieser Richtung hin geübt. Es hat eine so stramme Centralisation geübt, wie wir sie auf politischem Boden so umfassend nicht wieder finden, wenigstens in der mittleren und neueren Zeit nicht, höchstens im Alterthum, innerhalb des römischen Weltreichs, in welchem wirklich die verschiedenen Nationalitäten von der zum Herrschen geborenen römischen Nationalität möglichst aufgesogen wurden. Sämmtliche Erzbischöfe und Bischöfe der lateinischen Christenheit, der Kirche von ganz Westeuropa empfingen ihre einheitlichen Amtsinstructionen und ihre Weisungen im einzelnen Falle von Rom. Die Pfarrgeistlichkeit und die Gemeinden allenthalben standen unter gleichartiger Leitung von einem Mittelpunkte aus. Die Provincialconcilien und ihre Beschlüsse unterschieden sich von einander blos in lokalen und nebensächlichen Dingen. Das Latein war nicht blos die Kirchensprache für alle heiligen Handlungen, alle öffentlichen Gebete, sanctionirten Schriftverlesungen und kirchlichen Lieder allüberall. Es war zugleich die einheitliche gelehrte Sprache, die gemeinsame Sprache der europäischen Kultur. Wer irgend nach Wissen-

1) Vgl. Hans Prutz, Kaiser Friedrich I. Band I. Danzig 1871. S. 131 folg.

schaft und Erkenntniss redlich dürstete, oder wer auch nur Standes- oder Ehrenhalber auf Bildung Anspruch machte, der musste in irgend einem Maasse Latein verstehen.

In Rom selbst fehlte es wohl nicht an Selbsttäuschung in dieser Beziehung, und an Unkenntniss des wirklichen Sachverhaltes. Aber unstreitig war es bewusste Regierungsmaxime, die Centralisation folgerichtig und straff zu handhaben, alles zu nivelliren, die kirchliche Einheit und Gleichförmigkeit nach allen Seiten hin zu pflegen und festzuhalten. Die Besonderheiten der Länder und Völker, so weit man sich derselben überhaupt bewusst wurde, fanden zu Rom in keinem Falle liebevolles Verständniss und treue Pflege: höchstens wurde ihnen eine abgerungene Duldung zu Theil, wenn sie nicht gar den Päpsten ein Dorn im Auge waren.

Da taucht im XIV. Jahrhundert ein Neues auf. Die Individualität der Nationen macht sich auf einmal in einer Weise geltend, wie man das bisher nicht kannte und nie geahnt hatte. Freilich wenn wir absehen von dem Eintreten der französischen Nation in geschlossenen Gliedern für die Krone und die Würde des Reichs gegen Bonifacius VIII., und von der allerdings minder nachhaltigen Erhebung des deutschen Nationalgefühls gegen die von der Kurie wider Kaiser Ludwig ergriffenen Maassregeln, so rührten sich die Volksgeister allerdings vor der Hand weniger auf kirchlich-politischem Gebiete, als auf dem neutralen Felde der Sprache und der Literatur. Und die Erscheinungen auf sprachlichem und literarischem Gebiete konnten dem oberflächlichen Blick als ziemlich harmlose Spiele und Uebungen erscheinen. Was konnte es dem festgefügten Gebäude der Hierarchie und seiner Krönung, dem päpstlichen Primate, für einen Eintrag thun, wenn die »vulgäre Sprache« da und dort etwas verbessert und gefeilt wurde, wenn selbst Personen von mehr als mittlerer Bildung, welche zu etwas besserem da zu sein schienen, sich herabliessen, in der Volkssprache nicht blos zu sprechen, sondern sogar zu schreiben, ferner wenn »im gallischen Idiom« oder in irgend einem andern, immer mehr Werke geschrieben — und gelesen wurden?

Allein die Sache hatte doch auch noch eine andere Seite. Es war hiebei nichts geringeres als eine Verrückung des geistigen

Schwerpunktes der mittelalterlichen Welt im Werke. Bisher hatte der geistige Schwerpunkt der Christenheit ausschliesslich in der Kirche geruht und in dem realen Centrum derselben, dem römischen Primat. Der Zug der neuanbrechenden Zeit ging, ihren Kindern selbst kaum bewusst, darauf zu, dass nicht mehr in der Kirche im engeren Sinn, sondern im Reich Gottes, von dem auch der Staat und das Volksleben ein Glied ist, der Schwerpunkt sein sollte. Bisher war das Latein, als die Sprache der Kirche, das allein vollberechtigte ebenbürtige Organ für die höchsten Gegenstände und die heiligsten Gedanken gewesen. Jetzt wurden die Volkssprachen auf eine Höhe der Ausbildung gehoben, wo sie für alle menschlichen Interessen, auch die heiligsten und theuersten, gefügige und brauchbare Organe wurden; man fing an sie würdig zu achten, Gefässe der höchsten Heiligthümer zu sein. Zugleich lag eine sociale Umwälzung, gleichsam eine vulkanische Hebung der mittleren und niederen Volksschichten darin, dass die Volksmundart sich allmählich zur Höhe der bis dahin ausschliesslich bevorzugten lateinischen Sprache erhob. Und im Ganzen und Grossen betrachtet, ist es als ein Ereigniss von eingreifendster Bedeutung zu bezeichnen, dass vermöge des Erwachens der Volksgeister zum Selbstbewusstsein, und der Ausbildung individueller Besonderheiten der europäischen Nationen, die abstrakte Einheit und das straffe Centralisationssystem, welches im Gebiete religiösen Lebens und der Bildung überhaupt bisher ungebrochen gewaltet hatte, zwar nicht auf einmal gebrochen, aber allmählich untergraben wurde. Lauter Veränderungen, welche in aller Stille sich vorbereiteten, so dass sie den meisten Zeitgenossen selbst unbewusst blieben, und gleichsam erst aus grösserer Entfernung wahrnehmbar wurden oder wenigstens nach ihrer ganzen Tragweite sich ermessen liessen. Es waren das meistens Dinge von nicht unmittelbar kirchlichem Belang, welche jedoch Zeichen einer neuen Zeit waren, und im Laufe von Menschenaltern die grossartigsten Wirkungen erzeugen mussten.

Die von verborgenen Kräften bewirkte ganz allmähliche Hebung der Volksindividualitäten, der Volkssprachen, der Nationalliteraturen, ist ein gar nicht zu unterschätzender Factor in der Vorgeschichte der Reformation. Denn die Reformation des XVI.

Jahrhunderts, diese Wiedergeburt der Christenheit, ist, wie das Christenthum selbst, nicht eine ausschliesslich religiöse und im engeren Sinn nur kirchliche Erscheinung. Sie besitzt vielmehr, wie dieses, einen zwar vom innersten religiösen Lebensheerd ausgehenden, aber alles Menschliche umfassenden, universalen, socialen, kulturgeschichtlichen Gehalt. Und wer das allmähliche Keimen und Werden der Reformation begreifen will, der darf in der Reihe der treibenden und zeugenden Kräfte, welche dieselbe zu verwirklichen halfen, diese kulturgeschichtlichen, weltgeschichtlichen Bewegungen weder übersehen noch unterschätzen.

VII.

Mit Ausbildung der Volkssprache und Hebung der Nationalität steht, auf deutschem Boden, in enger Wechselwirkung das Auftreten der deutschen Mystik seit dem Anfang des XIV. Jahrhunderts.

Die deutsche Mystik als Gesammterscheinung und nach ihrer Bedeutung als nationales, ja als universalhistorisches Kulturelement, ist immer noch lange nicht genügend erforscht und gewürdigt. Kein Wunder, denn es ist kaum mehr als 50 Jahre, seitdem man angefangen hat, der Mystik überhaupt eine wirklich historische Aufmerksamkeit zuzuwenden [1]. Und als die Forschung sich der deutschen Mystik des Mittelalters näherte, entdeckte man, dass es noch an der nöthigsten Unterlage, an der Kenntniss der ächten Denkmale selbst fehle. Daher mussten vor allem die Vorarbeiten in Angriff genommen werden. Und diese haben erst seit

1) Früher hatte man die Mystik nur im Allgemeinen in's Auge gefasst. Seitdem man dem Gegenstand näher trat, fand man für nöthig, den Gesichtskreis zu beschränken. Im Jahre 1830 schrieb HEINROTH noch »Geschichte und Kritik des Mysticismus aller bekannten Völker und Zeiten.« Auf die christliche Mystik beschränkte sich GÖRRES, Regensburg 1836—1842, 4 Bände, in einem Werke, welches nicht von historischem, sondern von systematischem Standpunkt und zum Theil wahrhaft abergläubisch die Dinge behandelt, z. B. alle möglichen Wunderlegenden von Heiligen, aber auch Zaubereien u. dgl., für baare Münze nimmt und mit dem Schilde »christlicher Mystik« decken will. Ungleich gediegener ist Adolph HELFFERICH, Die christliche Mystik in ihrer Entwickelung und in ihren Denkmalen, 2 Theile, Hamburg 1842.

ungefähr 30 Jahren angefangen Früchte zu tragen[1]. Nehmen wir die Schwierigkeit dazu, welche von dem Gegenstand selbst, seinem Wesen nach, unzertrennlich ist, so lässt sich leicht begreifen, dass die geschichtliche Aufhellung und Würdigung desselben derzeit noch vieles zu wünschen übrig lässt.

Wir beschränken uns hier auf die deutsche Mystik des XIV. Jahrhunderts, sofern dieselbe zwar nicht für Wiclif, seine Geistesart und Lehre, wohl aber für die deutsche Reformation des XVI. Jahrhunderts, als Vorstufe und Vorbedingung anzusehen ist.

Es ist einerseits die volksthümliche, andererseits die innere religiös-sittliche Seite der Mystik, die hier unsere Beachtung fordert. Ist es doch weder Zufall noch ein bedeutungsloser Nebenumstand, dass Männer wie Meister Eckhart, wie Tauler und Suso ihre eigenthümlichsten Gedanken gerade in deutscher Sprache kundgegeben haben. Diese Thatsache deutet auf eine innere Wahlverwandtschaft zwischen jener mystischen Richtung und der deutschen Volksthümlichkeit. Ohne Zweifel hat die Predigt in deutscher Sprache, mit dem harmonischen Anklang, den sie gefunden, und dem grossen Erfolg, den sie erlangt hatte, Anlass und Sporn gegeben zu weiterer Entfaltung christlicher Gedanken in der Muttersprache. Ein Bruder Berthold ist zwar nicht selbst den Mystikern beizuzählen. Aber der warme Pulsschlag eines frommen Herzens, das reine zarte Gefühl und die Tiefe der Gedanken, wodurch er als Prediger sich die Herzen seines Volks eroberte, sind eben die Eigenschaften, welche die psychische Grundlage der späteren Mystik selbst gebildet haben. Es ist das deutsche Gemüth, das in der deutschen Mystik seinen Ausdruck findet.

1) Unter den Männern, welche sich um Aufsuchung und Veröffentlichung der Denkmäler deutscher Mystik hervorragende Verdienste erworben haben, mögen hier nur zwei genannt werden: der verewigte Franz PFEIFFER, Herausgeber der »Deutschen Mystiker des XIV. Jahrhunderts«, I. Band, enthaltend Hermann von Fritslar, Nicolaus von Strassburg, David von Augsburg, Leipzig 1845. II. Band: Meister Eckhardt, 1857; und Karl SCHMIDT in Strassburg, der Verfasser von Meister Eckhardt, in Studien und Kritiken 1839. S. 663 folg. Johannes Tauler, Hamburg 1841. und Nicolaus von Basel Leben und ausgewählte Schriften. Wien 1866.

Vielleicht ist die Hoffnung doch nicht allzu kühn, dass es noch gelingen könnte, unter den bis jetzt unbekannten Stücken mittelhochdeutscher Prosa auch solche an's Licht zu ziehen, welche den Uebergang erkennen lassen von Predigern wie Berthold zu Mystikern wie Eckhart[1].

Die doppelte Thatsache ist unzweifelhaft von Bedeutung, dass sowohl der wunderbare Aufschwung, welchen die deutsche Predigt mit Bruder Berthold von Regensburg nahm, als das Auftreten der deutschen Mystik mit Meister Eckhart und dessen Schülern, nicht der damaligen »Weltgeistlichkeit« zu verdanken war, sondern den Bettelorden. Denn Berthold und sein älterer Freund, David von Augsburg, waren Franziskaner; Eckhart, Tauler, Suso waren Dominikaner. Diese beiden jungen Bettelorden arbeiteten gerade unter dem Volk, sie schlossen sich demselben enger an als die Sekulargeistlichen und die Mitglieder älterer Mönchsorden. Minoriten und Prediger hatten noch in ganz anderer Weise als jene, Fühlung mit dem Volk, und konnten deshalb der deutschen Nation aus der Seele sprechen, ihr zu Herzen reden. Und diese Vertiefung in das Volksgemüth gab in dem geistig bewegten und vielseitig angeregten XIII. Jahrhundert begabten und sinnigen Männern einen ungeahnten Schwung, welchen Berthold als Reiseprediger praktisch nutzbar machte. Und in einem gewissen Betracht war es nur eine weitere Entfaltung und tiefere Gründung jener lebendigen volksmässigen Auffassung des Christenthums, welche durch die deutschen Mystiker zur Geltung kam. Spricht sich doch die Mystik selbst meist in Predigten

1) Franz Pfeiffer hat im I. Band seiner deutschen Mystiker des XIV. Jahrhunderts 1845, unter dem Anhang, einen Aufsatz: »Die sieben Staffeln des Gebetes« S. 387—397 und ein kleineres Stück: »Von der Menschwerdung Christi« S. 398—405 mit abdrucken lassen, deren Alter bis gegen die Mitte des XIII. Jahrhunderts zurückreicht, und die er im Vergleich zu der eigentlichen Mystik für lehrreich erkannt hat. Allein beide gehören ganz noch dem Standpunkte der romanischen Mystik an, indem das erstere an die Contemplation Bernhard's von Clairvaux, das letztere an die Spekulation Anselm's von Canterbury erinnert. Einen wirklichen Uebergang zu der deutschen Mystik, wie sie zuerst in Eckhart erscheint, können wir in denselben nicht erkennen.

und ausserdem nur theils in Briefen, theils in erbaulichen Traktaten aus.

Die Sache hat aber noch eine andere, die unmittelbar sittlich-religiöse Seite. Der Charakter der deutschen Mystik des XIV. Jahrhunderts ist vor allem Innigkeit. Jene Männer finden kein Genügen in einem blos äusserlichen Gottesdienst, in leiblicher Tugendübung und Kasteiung, in auswendig gelerntem Formelwesen und dergleichen. Man trachtet vielmehr nach innerlicher Aneignung des von aussen Gegebenen, nach persönlicher Betheiligung des inneren Menschen an dem Heiligen, nach tief innigem Gewahrwerden und Verständniss der Offenbarungswahrheit, nach eigenstem Innehaben des höchsten Gutes. Zum Beispiel die apostolische Armuth, wie die Waldenser oder Franz von Assisi sie verstanden hatten, genügt unseren Mystikern nicht; sie finden überhaupt, dass »eine Seele, die sich in äusseren Dingen übet, nimmer Gottes satt werden kann, wie sie sollte; — wenn der Mensch grosse Werke thut, und doch sein Herz unstet ist, so hilft es ihm wenig oder nichts [1].« Ueberhaupt legen sie auf Werke, auf Tugenden nicht denselben Werth, wie die herrschende Meinung ihrer Zeitgenossen: »Die etwas suchen in ihren Werken, oder die um eines Zweckes willen wirken, die sind Knechte und Miethlinge. Willst du leben, und willst du, dass deine Werke leben, so musst du allen Dingen abgestorben und zu nichte geworden sein. — Der Mensch ist selig, in dem die Frucht des Werkes bleibet, nicht als Zeit noch als Werk, sondern als gute That, die da ewig ist mit dem Geiste, wie der Geist auch ewig ist an ihm selber [2].«

Statt der asketischen Zurückgezogenheit in ein Einsiedler- oder Mönchsleben, wird eine innere sittliche Abgeschiedenheit von allem Eigenen und Kreatürlichen gefordert. Und dass ein Mensch, der auf dem Felde geht und sein Gebet verrichtet, sich nicht minder in der Gottesnähe befindet, als einer, der in der Kirche ist, das steht den Mystikern fest; sie sagen, es komme nur von Gebrechlichkeit, nicht von Gottes wegen, wenn der Mensch in einer

1) Eckhart, bei Pfeiffer, deutsche Mystiker, II, 348. Z. 20 folg.; 200, Z. 25.

2) Eckhart, a. a. O. II, 189, Z. 16; 73, Z. 2 folg.

ruhigen Stätte Gott mehr erkenne [1]. Das Höchste, wozu es der Mensch bringen kann und soll, ist die Einigung mit Gott. Diese geschieht im Erkennen, welches eins ist mit der Liebe. Und die Minne oder Liebe ist von Seiten Gottes ein Mittheilen und Geben, ein Thun, von unserer Seite ein Leiden und Empfangen; die göttliche Minne ist eigentlich nicht in uns, sondern wir in ihr. Wenn unser Wille Gottes Wille wird, so ist das gut; wenn aber Gottes Wille unser Wille wird, so ist das viel besser [2].

Der Weg zu dieser Einigung ist offenbar der einer sittlichen Arbeit an sich selbst, einer gewissen Selbstverleugnung, indem der Mensch sich selbst und alle Dinge, die Gott geschaffen hat, die nicht Gott selber sind, willig lässet, hingegen Gott die Ehre gibt, und darnach strebt, nicht blos eine Gabe von Gott, sondern Gott selbst in sich zu empfangen [3]. Es bedarf dazu keines sonderlichen Thuns, es geht nicht mit Sturm und Drang; nur das Eine thut Noth, dass der Mensch seinen Willen gänzlich Gott hingebe, und alles von Gott gleichmässig hinnehme. Wenn die Heiligen zu Heiligen werden, dann erst fangen sie an Tugenden zu wirken; was vorher gewirkt wird, das gilt nur als Schuld [4].

Ist aber dieses Ziel erreicht, ist der Mensch seiner selbst los und ledig durch Gott, und lebt er nur durch Gott allein, so ist er wahrlich dasselbe aus Gnaden, was Gott von Natur ist, er ist gut aus Gnaden, weil Gottes Leben und Wesen allzumal in ihm ist [5]. Und diese Einigung mit Gott beschreibt nun Eckhart in so kühner Weise, dass er zuweilen selbst davor erschrickt [6]. Es streift völlig an den Akosmismus hin, wenn er ausspricht: »Alle Kreaturen sind ein blosses Nichts, sie haben kein Wesen, denn

1) A. a. O. II, 221 folg.

2) A. a. O. S. 31. 55.

3) A. a. O. S. 184 folg.

4) A. a. O. S. 177 folg. 53.

5) A. a. O. S. 185.

6) Z. B. in einer Predigt, wo Eckhart Augustin's Wort anführt: »was der Mensch liebet, das ist er!« Er macht die Anwendung: »Minnet er einen Stein, so ist er ein Stein; minnet er einen Menschen, so ist er ein Mensch; minnet er Gott — nun getraue ich mich nicht weiter zu sprechen; denn wenn ich euch sagen wollte: dann sei er Gott, so könntet ihr mich steinigen! Aber ich weise euch an die Schrift.« S. 199.

ihr Wesen schwebt an der Gegenwart Gottes; kehrte sich Gott einen Augenblick ab, so würden sie zu nichte [1])!« Und doch will er hiemit eigentlich nichts anderes ausdrücken, als dass alle Kreaturen auch in ihrem Fortbestehen unbedingt und stets von Gottes Kraft und Gegenwart abhängig seien, der sie im Dasein erhält. Es klingt wie vollständiger Pantheismus, wenn Eckhart sich nicht scheut zu sagen: »Gott kann unser so wenig entbehren als wir seiner; er ist solchen Wesens, dass er geben muss; wer Gott das benehmen wollte, der benähme ihm sein eigen Wesen und sein eigen Leben [2]).« Ferner: »Wenn der Vater seinen Sohn in mir gebiert (erzeugt), so bin ich derselbige Sohn, und nicht ein anderer. Das Wort Vater trägt in sich lauter Erzeugen und Söhne zu haben; darum sind wir Söhne in diesem Sohn, und sind derselbige Sohn [3]).«

Und doch liegt der Schwerpunkt von Eckhart's Gedanken, wie uns scheint, keineswegs in der metaphysischen Behauptung des All-Eins, sondern in dem ethischen Streben nach Einigung mit Gott. Ist dem so, dann erfordert es die Billigkeit, dass auch die Würdigung von Eckhart's Mystik vorzugsweise deren praktische und sittlich-religiöse Seite in's Auge fasse. Ohnehin sind die Schwächen der Glaubenslehre Eckhart's augenscheinlich weniger individuell, als durch die scholastische Tradition und die geistige Atmosphäre seiner Zeit bedingt. In dieser Hinsicht erinnern wir nur an die Macht, welche der pseudo-areopagitische Gottesbegriff auf die ganze Scholastik ausgeübt hat, insbesondere auf Thomas von Aquino, den Mustertheologen desselben Ordens, welchem auch Eckhart angehörte. Denn der überwiegend negative Gottesbegriff und die Annäherung an Pantheismus und Akosmismus findet sich namentlich auch bei Thomas [4]).

Die deutsche Mystik, deren bahnbrechender Führer Meister Eckhart war, unterscheidet sich nicht nur von der morgenlän-

1) A. a. O. 136.

2) A. a. O. 60.

3) A. a. O. 137.

4) Vgl. Johannes Delitzsch, Kritische Darstellung der Gotteslehre des Thomas von Aquino, Leipzig 1870. S. 44 folg. 113 folg.

disch-griechischen Mystik sondern auch von der abendländisch-romanischen Mystik.

Die griechische Mystik, deren tonangebender Sprecher Pseudo-Dionysius der Areopagite ist, wendet sich ausschliesslich und völlig der Erkenntniss Gottes und der intelligibeln Idealwelt zu, einer Erkenntniss freilich, welche angeblich jeden Gedanken übersteigt und in »das überlichte göttliche Dunkel« hineinschaut.

Anders die abendländische Mystik, deren Ursprung zuletzt auf Augustin zurückzuführen ist. Sie hat zwar den abstrakten wesentlich negativen Gottesbegriff mit der griechischen Mystik gemein, und hat durchweg den areopagitischen Gedankenstoff zur Unterlage, sucht aber nicht sowohl Gotteserkenntniss als Gottesgemeinschaft, und zwar aus dem Grunde, weil hier der Christ sich als Persönlichkeit fühlt und Befriedigung für sich selbst in der Vereinigung mit Gott sucht. Somit trägt die morgenländisch-griechische Mystik überwiegend einen objektiven, die abendländische Mystik einen subjektiven Grundzug an sich; jene ist metaphysischen, diese ethischen Inhalts. Allein die abendländische Mystik gestaltet sich anders als romanische, anders als deutsche Mystik.

Die romanische Mystik in Hugo von St. Victor, Bernhard von Clairvaux und anderen, hat es darauf abgesehen, zur Gottesgemeinschaft zu gelangen durch fromme Betrachtung göttlicher Wahrheit und durch liebevolle Versenkung in die göttliche Güte. Die Contemplation ist das Lieblingsgeschäft der romanischen Mystiker; hiess doch einer von ihnen, Richard von St. Victor, bei seinen Verehrern nur der *contemplator magnus*. Und die Liebe war die treibende Feder bei allen ihren Uebungen. Es ist bezeichnend für die romanische Mystik, dass sie mit so grosser Vorliebe sich der Selbstbetrachtung widmet, und die Stufen, Mittel und Wege ihres eigenen Thuns psychologisch unterscheidet und ordnet [1]. Sie ist in der That die reflektirende Mystik.

1) Vergl. Bernhard von Clairvaux, *De Consideratione*, lib. V.; über Hugo von St. Victor, Liebner in seiner Monographie, S. 274 folg.; über Richard von St. Victor, Engelhard, Richard und Joh. Ruysbroek, S. 48 folg. 60 folg. — Eine höchst interessante Uebersicht über die Geschichte der Mystik in Verbindung mit der christlichen Theologie bis auf seine Zeit gibt BONAVENTURA *De reductione artium ad theologiam*, *Opp.*

Hingegen die **deutsche Mystik** begnügt sich nicht mit frommer Betrachtung, psychologischer Reflexion und liebender Versenkung in das Göttliche, sondern entwickelt sich theils zu spekulativen Gedanken, theils zu ethischer Arbeit. Die deutsche Mystik kennzeichnet sich sowohl als spekulative wie als christlich-ethische Mystik. In beiden Stücken war Meister **Eckhart** der geistesmächtige und maassgebende Anfänger und Führer [1]. Und zwar ist bei ihm, wenn wir nicht ganz irren, das spekulative Denken erst eine Frucht der sittlichen Arbeit an sich selbst, des Strebens nach Innigkeit, Reinheit, und Einheit mit Gott. Der warme Lebenspuls persönlicher Frömmigkeit, welcher die spekulativsten Aeusserungen des Mannes beseelt, spricht für **diesen** inneren Zusammenhang. Eckhart ist weder intellektualistisch geartet, noch quietistisch gesinnt, vielmehr von einem ethischen Pathos erfüllt. Und dieses allein ist auch geeignet, die tiefgehende Lebenskraft und Nachwirkung zu erklären, die offenbar von ihm ausgegangen ist [2]. Schätzt er doch »Einen Lebemeister

T. VI, f. 2. Lugduni 1668. Er sagt: Die h. Schrift lehrt uns drei Stücke: die ewige Gottheit Jesu Christi und seine Menschwerdung, die Lebensordnung, und die Einigung der Seele mit Gott. Das erste Stück betrifft den Glauben, das zweite die Sitten, das dritte den Zweck dieser beiden. Mit dem ersten beschäftigt sich das Studium der Doctoren, mit dem zweiten das der Prediger, mit dem dritten das Studium der Beschaulichen (Mystiker). Das erste lehrt vornämlich Augustin, das zweite Gregor, das dritte Dionysius. Dem Augustin folgt Anselm, dem Gregor Bernhard, und Richard dem Dionysius. Denn Anselm befasst sich mit Lehrbegründung (*ratiocinatio*), Bernhard mit Predigt, und Richard mit Contemplation. Hugo aber folgt allen diesen Studien, d. h. allen diesen Meistern.

1) Es ist irrig, wenn ULLMANN, Reformatoren vor der Reformation, II, 169. 1866. erst seit der Mitte des XIV. Jahrh., d. h. erst seit Suso und Tauler, eine zusammenhängende Tradition der Mystik anerkennt. Dieselbe beginnt vielmehr schon mit Eckhart, im Anfang des XIV. Jahrhunderts. — Ueber das Verhältniss der deutschen Mystik zur griechischen und romanischen vgl. MARTENSEN, Meister Eckart, 1842. 53—60; und DORNER, Gesch. der prot. Theologie, 1867. 53 folg.

2) Aus der in England durch SIEVERS entdeckten handschriftlichen Predigtsammlung lernen wir zwölf bisher kaum bekannte Mystiker kennen, welche sämmtlich zu Eckhart's Schule zählen und zum Theil Thüringen angehören, s. Moriz HAUPT, Zeitschrift für deutsches Alterthum, 1872, S. 437. Und dass Eckhart auch in Frauenklöstern Verehrerinnen fand, beweist das interessante Gedicht einer Nonne auf »den weisen Meister

für nützlicher als tausend Lesemeister«, und bezeugt, wenn er einen Meister der Schrift suchen sollte, so würde er den zu Paris und auf hohen Schulen suchen; wollte er aber fragen nach vollkommenem Leben, so würde dieser ihm das nicht sagen können[1]. Der Lebensweg, den Eckhart zeigt und rühmt, lässt sich zusammenfassen in dem Wort Christi: »Selig sind, die geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr.« Er begreift nämlich unter »Armuth des inneren Menschen« dreierlei: 1. Abgeschiedenheit von allen Kreaturen, 2. ernstliche Demuth des inneren und äusseren Menschen, 3. fleissige Innigkeit und ein unablässig zu Gott erhobenes Gemüth[2]. Die erstere stellt er hoch über alle andere Uebung und Tugend, und findet sie in der Nachfolge Christi und seines Wandels auf Erden[3]. Während die Abgeschiedenheit als eine negative und reinigende Tugend geschildert wird, erscheint Demuth und fromme Innigkeit als positive, als bildende Tugend. Welch' bedeutende sittliche Arbeit aber nach Eckhart dazu erforderlich sei, das tritt bei ihm je und je zu Tage, z. B. wenn er ausspricht: »Es war nie grössere Mannhaftigkeit noch Streit und Kampf, als bei dem, der seiner vergisst und sich selbst verleugnet[4].« Nehmen wir dazu so kühne Gedanken wie: »meine Demuth gibt Gott seine Gottheit; — denn soll Gott ein Geber sein (und Geben ist so recht Gott eigen), so muss er einen Empfänger suchen; nun kann niemand ein Empfänger der Gabe Gottes sein, wenn er nicht demüthig ist; ohne Demuth kann er mir nicht geben, weil ich seiner Gabe nicht empfänglich bin; also gebe ich mit meiner Demuth Gott seine Gottheit[5].« Diese Aeusserung und ähnliche streifen allerdings an Ueberschätzung menschlichen Thuns und Leistens.

Hechart« (*sic*) und »den hohen Meister Diderich«, welches C. Hoefler in der gräflich Thun'schen Bibliothek zu Tetschen entdeckt und in der Zeitschrift »Germania« 1870, S. 97 folg. veröffentlicht hat.

1) Meister Eckhart in Pfeiffers Deutsche Mystiker. 1857. II, 599.

2) a. a. O. 494, Z. 10; 626. Vgl. »Von Armuot des Geistes«, 493 folg.

3) Vgl. Traktat »Von Abgescheidenheit«, S. 483 folg. und viele andere Aussprüche; 494. 515.

4) Sprüche, in Pfeiffer, Deutsche Mystiker, II, 604, Nr. 24.

5) a. a. O. 644, Nr. 46. Vgl. 603, Nr. 20.

Allein das ist nur die eine Seite. Die Kehrseite, welche gleichzeitig erscheint und fast öfter berührt und wohl noch stärker betont wird, ist die, dass jede Selbstbereitung zur geistlichen Armuth, alle wahrhaft fromme Gesinnung, zugleich ist ein Geborenwerden Christi in uns, ein Geschenk der Gnade und freien Minne Gottes, so dass auf des Menschen Seite vielmehr ein Leiden ist als ein Thun, indem Gott es ist, der gute Werke in uns schafft[1]. Hiemit hangt zusammen, dass Eckhart den Grundsatz rund und voll aufstellt: »Wer ein reines Herz hat, das auf Gott gerichtet ist, um den steht es wohl, wenn er auch kein äusseres Werk vollbrächte; denn das Herz wird nicht rein von dem auswendigen Gebete, vielmehr wird das Gebet rein von dem reinen Herzen[2]. Andererseits bezeugt er aber auch: »Es kann niemand sich stetig üben im beschaulichen Leben, ohne dass sein wirkendes Leben eine Erhaltung wird des beschaulichen Lebens[3].

Wie aber das alles bei Eckhart auf der Versöhnung durch Christum beruht, das erhellt am augenscheinlichsten aus einem Gebet, das er täglich an allen kanonischen Stunden zu beten versichert. Dasselbe ist so kindlich und herzlich, dass wir Entschuldigung zu finden hoffen, wenn wir es hier vollständig geben. Es lautet so:

»Herr Jesu Christe, ich komme zu dir mit allen meinen Gebrechen, Herr, und klage sie dir mit Leid und Bitterkeit meines

1) Traktat »Von der Geburt des ewigen Wortes in der Seele« a. a. O. 479: Gottes Geburt in der Seele ist nichts anderes als ein sonderliches Berühren in himmlischer Weise, da Gott dem Geiste locket aus dem Gestürme kreatürlicher Unruhe in seine stille Einigkeit, da sich Gott dem Geiste mittheilen kann nach seiner göttlichen Eigenschaft.« 480: »Unsere Werke sind viel zu klein und zu schnöde, als dass Gott sie irgend von Rechts wegen belohnen müsste; aber diejenigen Werke, die Gott in uns wirket ohne unser Zuthun, wo die Seele ausgeht mit ihrem Werk und Gott mit seinem Werke überhandnimmt, da geht die Seele in ein blosses Leiden, — und diese Werke kann Gott nicht anders belohnen als mit sich selbst.«

2) a. a. O. 612, Z. 16 folg.

3) a. a. O. 608: *wan nieman alle zit unde stetecliche sich üeben mac in schouwendem lebenne, unde daz wirkende leben wirt ein enthalt des schouwenden lebennes.*

Herzens, und opfere dir Herz, Seele und Gemüth, und aller Menschen Anliegen, zumal derjenigen, die es von mir begehren. Minniglicher Herr Jesu Christe, ich bitte dich, dass du uns taufest, waschest und läuterest mit der Kraft deines minnereichen würdigen Blutes, und uns damit kleidest, zierest und wohlgefällig machest vor dem Angesichte deines himmlischen Vaters, und uns dem väterlichen Herzen so versühnest und gefällig machest, dass die Gunst und der Geist seiner Minne in uns fliesse, und in uns erwecke wirke und vollbringe alle unsere Gedanken, Worte und Werke zu seinem väterlichen allerliebsten Willen, höchsten Lob und innerster Lust! Amen.[1]«

So ist die deutsche Mystik in Meister Eckhart zwar spekulativ geartet, aber von einem sittlichen Pathos getragen. Sie strebt nach Gott, d. h. nach Einigung mit Gott als dem höchsten Gut, auf dem Wege geistlicher Armuth, d. h. der Abgeschiedenheit, der Demuth und Innigkeit. Das Unterscheidende und Eigenthümliche dieses Weges ist offenbar, dass die Seele unmittelbar (»ohne Mittel« ist der Lieblingsausdruck) Gott sucht und mit ihm verkehrt, ohne priesterliche Heilsvermittlung. Denn die Kirche mit ihrer Lehre und ihrem Cultus, ihren Gnadenmitteln und Ordnungen, wird zwar vorausgesetzt und anerkannt, aber in der Hauptfrage stillschweigend bei Seite gelassen. Jener unmittelbare Verkehr mit Gott greift über den katholisch-kirchlichen Heilsweg hinaus, fällt freilich auch nicht mit dem evangelischen Heilsweg der Reformatoren zusammen. Eckhart hat, wie bei'm Schwung der Begeisterung so leicht geschieht, das höchste Ziel zuerst in's Auge gefasst, und das römisch-katholische Wesen, worin seine Begriffe noch wurzeln, in sittlicher Begeisterung weit hinter sich gelassen, so dass er dem Herzen nach einer neuen werdenden Zeit angehört. Der unmittelbare Zugang zu Gott, die Zurückstellung äusserer Werke und Uebungen hinter die Abgeschiedenheit, Demuth und Heiligung des Herzens, das Hochstellen des göttlichen Gebens und Thuns in Vergleich zum menschlichen Thun, der göttlichen Gnade und Minne in Vergleich zu menschlicher Leistung, — das alles

1) Sprüche, a. a. O. 604. Nr. 23.

hat eine unverkennbare Wahlverwandtschaft mit der evangelischen Lehre und der reformatorischen Gesinnung.

Und doch ist bereitwillig zuzugestehen, dass die deutsche Mystik keineswegs im Stande war, die Reformation auszugebären. Dazu fehlte ihrem Meister vor allem das rechte Bewusstsein der Sünde[1], eben darum aber auch die wahre Erkenntniss der Gnade; dazu fehlte ihm der feste Grund der realen Erlösungsthat Gottes in Christo[2] und die starken Wurzeln der Kraft, die in der Treue gegen das lautere Wort Gottes liegen.

Was Meister Eckhart zuerst aufgestellt und geltend gemacht hatte, das wurde von seinen Schülern und jüngeren Freunden Tauler und Suso aufgenommen und je nach ihrer Eigenthümlichkeit weiter ausgeprägt.

Heinrich Suso war der jüngere von beiden (geboren 1300), ist auch später (1365) gestorben. Er unterscheidet sich von Eckhart, bei geringerer spekulativer Begabung, erstlich durch seine plastische und poëtische Geistesart, kraft der ihm alle Gedanken sofort zu Anschauungen und Gestalten wurden; zum andern durch bewusstes Widerstreben gegen alle Vermischung zwischen Unendlichem und Endlichem, mit einem Wort gegen alles Pan-

1) Es ist viel mehr der Begriff der »Gebrechen,« d. h. der Mängel, welche mit der Kreatürlichkeit gegeben sind, als das Gefühl der Sünde, mehr der metaphysische Begriff der Endlichkeit, als das sittliche Bewusstsein der Sündhaftigkeit und Schuld, was bei Eckhart hervortritt. Deshalb kommt auch die Gnade Gottes in Christo und der Weg zur Gerechtigkeit vor Gott nicht zur vollen Anerkennung. Vgl. Dorner, Gesch. der prot. Theologie, 214 folg. Mit dem Obigen glauben wir den Ausstellungen Ritschl's gegen Ullmann's Urtheil von dem reformatorischen Charakter der Mystik ihr Recht widerfahren zu lassen, während uns doch scheint, als habe Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I, 109 folg. verkannt, dass die deutsche Mystik in sehr erheblichen Stücken weit über das mittelalterliche Bewusstsein hinausragt.

2) Wie bei ihm der Christus für uns gegen den Christus in uns zurücktritt, zeigt lichtvoll ein Ausspruch in den jüngst von Sievers auf der Bodleiana entdeckten Eckhart'schen Predigten, s. Zeitschrift für deutsches Alterthum von Moriz Haupt, Berlin 1872, S. 376: »*Di inwendige geburt godis an der sêle ist ein follinbrengunge allir ire sêlikeit, und di sêlikeit frumit ir mê dan daz unsir herre mensche wart in unsir frowin sente Marien libe.*«

theistische; endlich und hauptsächlich durch ein im Vergleich mit Eckhart klareres Bewusstsein der Sünde und Schuld, so wie der göttlichen Erbarmung in Christo dem Gekreuzigten, und der Sündenvergebung[1]. In den beiden letzteren Beziehungen nähert sich Suso dem evangelischen Standpunkt augenscheinlich mehr, als Eckhart. Allein er blieb diesem, dem »heiligen Meister«, wie er ihn nennt, sein Leben lang mit so tiefer Verehrung und so dankbarem Andenken zugethan, dass schon um deswillen, aber auch weil sachlich seine Gedankenwelt von Eckhart abhängig ist, ein entschiedener Fortschritt zu wahrhaft evangelischer Gesinnung und Lehre doch nicht stattfinden konnte.

Johann Tauler (geboren 1290, † 1361) ragt über beide, Eckhart, der auch sein Meister war, und Suso, hinaus durch die seelsorgerliche Erfahrung, die ihm zur Verfügung steht, und durch die praktische Richtung seines Geistes. Die Grundgedanken, in

1) Es mag an zwei Belegen hiefür genügen. Beide stehen in dem Briefwechsel Suso's, wie er nach einer Münchener Handschrift zum ersten Mal vollständig durch PREGER herausgegeben worden ist: »Die Briefe Heinrich Suso's nach einer Handschrift des XV. Jahrh. Leipzig, 1867. Die eine Stelle, im XIII. Briefe, handelt von der rechten Reue; da sagt Suso S. 51 folg.: *»Sie sol herczleid über alle herczleid trageh: owe daz si daz milde Hercz ie erzürnt! — — Sy sol auch ein getrawen zu got han, daz er der milt herr ist, der mag und wil ir all sünd vergeben. — Sy sol auch haben einen festen ganczen willen, und mut haben, nit allein die sund, auch ursach der sund allczeit zefliehen* u. s. w. Die zweite Stelle, im XX. Briefe, S. 71 folg., gibt einem Sterbenden, der sich als einen »grossen Schuldner Gottes findet«, den Rath »aus der heiligen Schrift und der Wahrheit«: Wenn du deine »christlichen Rechte«, d. h. die Sterbesakramente, ordentlich empfangen hast, so thu eines und nimm das Crucifix vor die Augen, siehe das an, drücke es an dein Herz und neige dich in die blutenden Wunden seiner grundlosen Erbarmung, und bitte ihn, dass er mit den blutnassen Wunden abwasche in seiner göttlichen Kraft alle deine Missethat, zu seiner Ehre und deiner Nothdurft u. s. w. — Karl Schmidt hat in seiner Abhandlung *Études sur le mysticisme allemand au XIV^e siècle, Mémoires de l'académie royale des sciences morales et politiques*, T. II. Par. 1847, S. 416 folg., 431 folg. zwar die poëtische Form der Darstellung und die Verwahrung gegen den Pantheismus als dem Suso ausschliesslich eigenthümlich herausgehoben; dass aber Suso auch ein reineres Bewusstsein von Sünde und Versöhnung hat, das scheint er nicht genug beachtet zu haben.

denen er sich bewegt, sind allerdings, wie bei Suso, die Eckhartschen: der Weg zur Einigung mit Gott ist auch ihm die geistliche Armuth, Demuth und Gottgelassenheit, die »Entwerdung«, wie Tauler zu sagen liebt. Aber er theilt mit Suso die ängstliche Vorsicht, womit er sich vor pantheistischen Begriffen und Aeusserungen hütet, ohne sie darum ganz vermeiden zu können; denn er kennt »gottförmige, vergottete« Seelen, macht jedoch ausdrücklich darauf aufmerksam, dass nicht von einer Verwandlung in göttliche Natur die Rede sei, denn das sei allzumal falsch und böse Ketzerei [1]. Ferner hat er mit Suso gemein eine mehr ethische als metaphysische Auffassung des Bösen; ja noch schärfer als sein jüngerer Freund, zieht er eine Unterscheidungslinie zwischen »natürlichen Gebrechen und sündlichen Gebrechen« [2]. Wir finden in dieser Beziehung einen stetigen Fortschritt von Eckhart zu Suso, und von diesem zu Tauler.

Zwar was die Glaubenslehre betrifft, so steht Tauler fest auf dem Boden des scholastischen Dogma's; z. B. die Lehre von der Wandlung, dem Messopfer und dergleichen erörtert und begründet er ausdrücklich; aber er weiss mit dem kirchlichen Dogma, nach dem Vorgang seines Meisters, theosophische Begriffe und Anschauungen zu verbinden, ungeachtet er selbst keineswegs ein produktives Talent zur Spekulation besitzt.

Desto bedeutender und selbständiger ist Tauler auf dem sittlichen Gebiete. Allerdings ist auch Eckhart selbst, wenn wir ihn richtig auffassen, von einem ethischen Pathos beseelt, aber bei Tauler liegt der Schwerpunkt des ganzen Sinnens und Trachtens auf der praktischen Seite. Die gesunde Frömmigkeit seines inneren Lebens hat ihn davor bewahrt, sich in unfruchtbare Beschaulichkeit zu verlieren. Und die treue Nächstenliebe hat ihn gelehrt, andere gleichfalls zum thätigen Christenwandel anzuleiten. Seinen Predigten fühlt man fast allenthalben den von

1) Joannis Tauleri, des seligen lerers Predig. Getruckt zu Basel 1522, f. 67[1].

2) a. a. O. f. 72[1] folg. Es ist weder zutreffend noch gerecht, wenn BRÖMEL, Homiletische Charakterbilder, 1869, von Tauler behauptet, es fehle bei ihm der Begriff der Schuld und der Sühne, des Glaubens und der Gnadenmittel, S. 87.

Herzen kommenden und die Herzen erobernden Liebeseifer eines geübten und vielerfahrenen Seelsorgers an, dem es um Rettung der Seelen aufrichtig zu thun ist. Wie weiss er die Sophistik des bösen Geistes zu entlarven, bewährten Rath zu ertheilen und ergreifend zu trösten [1]! Weit entfernt von müssigem, rein leidentlichem Genuss der Gottesgemeinschaft und Gnade, geht er vielmehr darauf aus, die Gewissen zu schärfen, damit sie »einen freien starken Kehr thun mögen von allen Kreaturen zu Gott«, und stellt der Gemeinde zu Köln ein anderes Land, worin er selbst gewesen sei, als beschämendes Muster dar, sofern dort »die Menschen so mannlich seien, dass das Wort Gottes mehr wirklicher Früchte bringe in einem Jahr, als hier zu Köln in zehn Jahren! Es sei ein Jammer, dass die grosse Gnade Gottes von uns so verwahrlost wird: da möchte einem Menschen sein Herz verdorren und sein Leib [2]!« Es ist ein durchaus gesunder Grundsatz, den Tauler nicht blos einmal geltend macht, dass Gehorsam, Uebung der Nächstenliebe und Erbarmung besser sei als die höchste Stufe der Andacht und Beschauung [3].

Dessen ungeachtet liegt ihm nichts ferner als Werkheiligkeit, Vertrauen auf die eigenen Leistungen. Wenn er ausruft: »Ach barmherziger Gott, wie ist unser Gerechtigkeit so gar ein arm schnöd Ding vor den Augen Gottes [4]!« so meint man einen Luther predigen zu hören. Denn diese Gesinnung ist eine wahrhaft evangelische. Und zu wiederholten Malen mahnt er, dass man auf seine Werke nicht halten möge, denn sie seien alle wurmstichig; sobald man dabei seine Lust an sich selber habe, so werde alles Gute befleckt durch eigene Untugend; Gott krönt seine Werke, nicht die deinen u. s. w. [5]. Andererseits arbeitet Tauler auf Stärkung des Glaubens, des sittlichen Vertrauens

1) Vgl. die erste Predigt am Trin. Sonntag, a. a. O. f. 73 folg., von welcher f. 72² mit Recht gerühmt ist, sie enthalte »*eine fast nützlich und treffenlich ussleyung* der heutigen Epistel«.

2) Vierte Predigt auf Fronleichnam, a. a. O. f. 70¹.

3) a. a. O. 74².

4) Predigt am III. Sonntag nach Ostern, a. a. O. f. 36².

5) a. a. O. f. 93²; 20²; 8¹.

zu Gottes Gnade hin, und bekämpft einerseits die Zaghaftigkeit, andererseits warnt er vor dem Vertrauen auf Engel und Heilige; das sei Unrecht und ein grosses Hinderniss, Gott gegenüber; man müsse auf niemand ruhen noch bleiben, denn nur auf Gott allein [1]. Letzterer Grundsatz steht offenbar in innerer sittlich-religiöser Verwandtschaft mit dem Satz: Christus allein unser Mittler, und schliesslich mit dem reformatorischen Grundbegriff: Rechtfertigung durch den Glauben allein. Während die Geringschätzung menschlicher Satzungen (»Aufsätze«) und die Hinweisung auf das heilige Leben Jesu Christi als die unerschöpfliche Quelle aller Lehre und die genügende Richtschnur frommen Wandels, die Ergänzung dazu bildet [2].

In alle dem liegt eine gewisse Geistesverwandtschaft mit der deutschen Reformation, und zwar eine ungleich nähere, als zwischen Eckhart's Mystik und der Reformation zu erkennen war. Und diesen Fortschritt verdankte Tauler ohne Zweifel wesentlich derjenigen Anregung und Förderung, welche ihm durch »einen grossen Gottesfreund aus dem Oberland«, Nicolaus von Basel, von dem Jahre 1346 an zu Theil geworden war [3]. Dieser merkwürdige Mann, ein Laie von tiefem innerem Leben und von wunderbarer Geistesmacht, der erst in neuester Zeit wieder bekannt geworden ist, hat den Johannes Tauler tiefer in das innere

1) a. a. O. f. 71², 20¹: *»Du soltest ledig steen aller creatur in hymelreych und uff erdterich, und uff niemant rüwen noch bleyben, dann bloss lauter uff Gott allein.*

2) a. a. O. f. 22¹: *Kinder, wer hie in disem grundt* (der Einigung mit Gott) *künd — warlich gesteen ein stund oder ein augenblick, das wer den menschen tausend mal nützer und besser, und dem ewigen Gott lieber, und löblicher von dem Menschen, dann vierzig jar in euwern eygnen uffsätzen.* Predigt am Himmelfahrtsfest f. 43²: Wir müssen denselben Weg gehen, den Christus Jesus 33 Jahre lang gezeigt hat und vorangegangen ist, wollen wir anders mit ihm in den Himmel kommen. »*Wann ob das wer, das all meyster todt weren, und alle bücher verbrennet, so fünden wir doch an seinem heiligen leben leer und lebens genug.*« Vgl. 7¹. Diesen letzteren Gedanken hat Tauler in seiner Schrift »Nachfolgung des armen Lebens Christi« weiter ausgeführt.

3) Vgl. Karl Schmidt, Johannes Tauler von Strassburg, 1841, 25 folg., und neuerdings desselben Verfassers: Nicolaus von Basel Leben und ausgewählte Schriften, 1866, 12 folg., 72, Anm. 7.

Leben hineingeführt, wodurch dieser erst befähigt wurde, als Seelsorger und von da ab recht volksmässiger Prediger tief anfassend und im Segen zu wirken. Und Nicolaus scheint es auch gewesen zu sein, der den frommen Dominikaner an das Leben und Leiden Jesu gewiesen hat, als an die allgenugsame Quelle aller wahren Erkenntniss und Heiligung. Denn als dieser »Gottesfreund« ihm nach geringeren Uebungen der Welt- und Selbstentsagung zuletzt auferlegte, eine Zeit lang weder zu predigen noch Bücher zu lesen, forderte er ihn auf, nur das Leben und Leiden des Erlösers zu betrachten [1]. Und dass der gelehrte Predigermönch sich der seelsorgerischen Leitung eines geförderten Laien hingab, ist für ihn eben so bezeichnend, wie der unerschrockene Muth, mit welchem er mehrere Jahre früher, trotz dem päpstlichen Interdikt, aus Mitleid mit dem armen Volk und aus seelsorgerischer Liebe, Gottes Wort und Sakrament nach wie vor verwaltet und gespendet hatte. Es war eine und dieselbe Gesinnung der Liebe Gottes vor allem, und des Trachtens nach wahrhaftigem L e b e n aus Gott, während alle kirchliche Ordnung nur als M i t t e l zum Zwecke, nicht als Selbstzweck gelten durfte, kraft welcher Tauler sich über das Interdikt hinwegsetzte, und später sich der »Gottesfreunde« annahm, und sie gegen etwaige Verketzerungssucht vertheidigte [2]. Und darin hatte er vollkommen Recht, denn sie waren auch keine unkirchliche Sekte; nicht einmal ein Zusammenhang der oberrheinischen »Gottesfreunde« mit den Waldensern lässt sich nachweisen, so häufig auch dies vorausgesetzt und behauptet wird [3]. Desto häufiger und entschiedener erklärt sich T a u l e r gegen die »freien Geister« oder die »hohen Geister« mit ihrer Selbstüberhebung und geistlichen Sicherheit [4]. Ebenso

1) SCHMIDT, Nicolaus von Basel, S. 14.

2) Predigt am XXII. Trinit. Sonntag, a. a. O. fol. 129[1]: *Und das seind nit secten, das sich G o t t e s f r e u n d ungleich aussgeben der w e l t f r e u n d e n.*

3) Vgl. SCHMIDT, Nicolaus von Basel, S. 10.

4) Zweite Predigt am III. Trin., a. a. O., 77[1]. Wenn jemand die selbstgefälligen sichern Leute warnt vor der Gefahr in der sie leben, *»dess spotten sy und sprechen: es ist eins b e g h a r t s red und nunnentant«* (Nonnentand). — Predigt auf St. Augustinitag, f. 145[1]: *Diss is geredt in der war-*

nachdrücklich bekämpft Nicolaus von Basel die Lehre vom »freien Geiste« und ihren frevelhaften Antinomismus [1]. Es scheint, als ob beide mit obigen Ausdrücken nur den sittlichen Charakter einer gewissen Partei zeichnen, nicht aber den herkömmlichen Namen der Genossenschaft selbst erwähnen wollten. Wie verhält es sich mit der Partei, welche von beiden Männern bekämpft wird?

Wir finden, dass in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts die Katharer so gut wie ausgerottet, mindestens verdrängt waren: wenigstens entdecken wir in Concilienschlüssen, Inquisitionsakten und ähnlichen Urkunden keine Spur mehr von ihnen [2]. Und Waldenser gab es nur noch im Südwesten Frankreichs in der Gegend von Toulouse, und in hochgelegenen Alpenthälern theils der französischen theils der italienischen Seite. Hier hatten sie, laut eines Schreibens von Johann XXII. vom Jahre 1332 an den Inquisitor von Marseille, bereits dieselben Thäler, Luserna und Perosa, inne, welche sie heute noch bewohnen, und hielten je und je Versammlungen von Hunderten; einmal erhoben sie sich mit den Waffen in der Hand gegen einen Inquisitor [3]. Auf französischer Seite waren sie vorzüglich im Dauphiné verbreitet; wenigstens hat Benedict XII. 1335 Verfolgung derselben in dieser Landschaft angeordnet, jedoch ohne namhaften Erfolg; denn noch im Jahre 1375 waren sie dort sehr zahlreich [4]. Immerhin waren die Waldenser in ihre Hochgebirgsthäler gleichsam confinirt.

heit wider die f r e y e n g e y s t die in falscher friheit glorieren, und mit der falschen ledigkeit sich eines falschen frides vermessen, und auf iren eygen weysen und uffsetzen steend 40 *Jar oder mer, und haben grosse werk gethon, dyse wöllen den engen weg nit gon.* — Dritte Predigt am XIII. Sonntag nach Trin. f. 107 [2] (durch ein Versehen folgen zwei fol. 107 auf einander, die Stelle findet sich auf dem ersten Blatt 107, S. 2): *Diss ist wider die f r e y e n g e i s t die mit iren falschen liechten wenen die warheit bekannt haben* (erkannt zu haben), *und schwingen damit auff in ir eygen gefelligkeit und keren sich in ir falsch ledigkeit und sprechen denn uss — — ob man noch nit über die bild sey kommen, und andere freye wort.*

1) SCHMIDT, Nicolaus von Basel, S. 10 folg.

2) Nach H e f e l e 's Concilieng. VI, 337 scheint eine Synode zu Bezières im Oktober 1299 die letzte gewesen zu sein, welche nach Albigensern fahndete.

3) RAYNALD, *Annales ecclesiastici ad ann.* 1332, Nr. 31.

4) Die Urkunden gleichfalls bei RAYNALD, zum Jahre 1335, Nr. 63; 1373, Nr. 20; 1375, Nr. 26.

Dagegen sind es in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts die Begharden, welche der Kirche zu schaffen machten. Auch Wiclif kennt und erwähnt von ketzerischen Parteien seines eigenen Zeitalters ausschliesslich nur die Begharden.

Welches Geistes Kinder sind denn diese? Das lässt sich so im Allgemeinen kaum beantworten. Und zwar nicht um deswillen, weil sie etwa wie andere häretische Parteien, z. B. die Katharer, verschiedene Schattirungen der Lehre unter sich hatten. Sondern einfach aus dem Grunde, weil die Begharden als solche überhaupt gar nicht Anhänger einer besonderen Lehre, sondern nur Angehörige einer besonderen Genossenschaft waren. Sie sind ursprünglich gar nichts anderes als eine von den zahlreichen Erscheinungen, welche der im Mittelalter so rege korporative Trieb erzeugt hat. Insbesondere sind sie Genossenschaften, welche zum Behuf frommen Zusammenlebens sich an einander angeschlossen haben, aber ohne bindendes Gelübde und ohne Ordensregel. Das letztere unterscheidet sie auf's bestimmteste von allen mönchischen Genossenschaften, so viel sie auch sonst mit diesen gemein haben.

Am frühesten haben sich Frauen zu solchen Vereinen zusammengethan. Schon 1065 wurde eine Urkunde ausgestellt von der Oberin und dem Convent der Beginen »zum Trost der heil. Maria« bei Filford in den Niederlanden [1]). Und dieses Haus mochte damals leicht schon 10—15 Jahre bestehen. Männervereine gleicher Art scheinen erst bedeutend später sich gebildet zu haben, wenigstens wird vor dem Jahre 1220 keiner erwähnt. Der Name »Beginen, Begharden«, den sie sich selber gaben, bedeutet ohne Zweifel so viel als Betschwestern, Betbrüder, denn er leitet sich wahrscheinlich von beggen, d. h. bitten, beten ab.

Diese Beginen- und Beghardenvereine kamen aber schon seit der Mitte des XIII. Jahrhunderts dann und wann in den übeln Ruf ketzerischer Meinungen. Ja mit der Zeit wurden sie sämmt-

1) Mosheim, *De Beghardis et Beguinabus commentarius*, *ed.* Martini, *Lips.* 1790, p. 80 folg. — Das vierte Kapitel: *De beghardis et beguinabus proscriptis et damnatis*, p. 196—480, ist zwar ausserordentlich reichhaltig, geht jedoch auf eine pragmatische Erklärung der Thatsache, dass die Begharden Ketzer wurden, gar nicht näher ein.

lich der Ketzerei verdächtig. Im XIV. Jahrhundert wusste man schon nicht mehr anders, als dass die Begharden eben eine Art Ketzer seien. So finden wir es z. B. bei Wiclif.

Wie haben wir uns das zu erklären? Ich denke, auf eine gedoppelte Weise. Einerseits kann sich in dem freien Genossenschaftsleben von innen heraus eine Neigung zu unkirchlichen Lehren entwickelt haben. Andererseits ist nicht zu bezweifeln, dass gewisse zuvor verbreitete Irrlehren in die genannten Vereine eindrangen, einen gewissen Halt in denselben zu gewinnen suchten.

Was das Erstere betrifft, so ist es psychologisch sehr erklärlich, wenn in einer lediglich zum Zweck frommer Uebungen und christlichen Zusammenlebens errichteten und von der bürgerlichen Gesellschaft abgeschiedenen Genossenschaft, auch eine gewisse Eigenthümlichkeit der gemeinsamen Andachten und der Lehre sich ausbildet. Sie wollen auch in dieser Beziehung etwas Sonderliches vor Anderen, etwas Apartes haben; und so entwickelt sich unversehens ein sektirerischer Geist. Welcher Art dieser sein wird, das hangt wesentlich von anderen Faktoren mit ab. Es kommt darauf an, was für Begriffe und Gedankenkreise ohnehin in der gegebenen Zeit, in der betreffenden Landschaft zu Hause sind. Diese werden auch in dergleichen Vereinen sich geltend machen.

Andererseits lag es in der Natur der Sache, dass die Irrlehrer jenes Zeitalters auch absichtlich und planmässig darauf ausgingen die Beghardenvereine für sich einzunehmen. Sie haben überhaupt systematisch Propaganda gemacht. Sagt doch Bruder Berthold in seinen Predigten von den Ketzern seiner Zeit (nach 1250), dass sie gern alle zu Ketzern machen möchten, die in der heiligen Christenheit sind, und heimlich in einem Winkel gute Dinge zu lehren vorgeben, ferner, dass sie aus Grundsatz »nicht in fromme Städte, sondern in Weiler und Dörfer gehen, auch zu den Kindern, die die Gänse hüten«[1]. Und da begreift sich leicht, welch ein erwünschtes Verbreitungsgebiet gerade die

1) BERTHOLD von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten, von Franz Pfeiffer. Wien 1862. I, 242. 403.

Beghardenhäuser für die Irrlehrer darboten. Denn wenn sie einmal in einem solchen Hause auch nur bei Einzelnen Fuss gefasst hatten, so hielt es nicht schwer, die ganze Hausgemeinde, den »Convent« als solchen (so nannte man's wie in den Klöstern, auch in den Beghardenhäusern) für ihre Sache zu gewinnen. Und damit erlangten sie dann einen socialen Halt, einen korporativen Stützpunkt, eine feste Operationsbasis. Und in einem Beghardenverein Einfluss zu erlangen, wurde um so leichter, als alle diese Vereine für's erste reine Laienvereine waren, und für's zweite vollkommen unabhängig neben einander standen, ohne ein die verschiedenen Häuser und örtlichen Genossenschaften umfassendes und für deren Gesammtheit maassgebendes Gesellschaftsregiment. Daraus erklärt sich namentlich die Thatsache, dass manche Beghardenhäuser von Ketzerei ganz frei blieben, während einige dieser, andere jener häretischen Richtung anheimfielen.

Insbesondere steht die Thatsache fest, dass theils die schwärmerisch-apokalyptische Sektirerei der Fratricellen, d. h. der aus dem Orden ausgestossenen strengen Franziskaner, theils die pantheistisch libertinische Irrlehre der Brüder und Schwestern des freien Geistes bei den Begharden Eingang gefunden hat. Und wir bemerken, dass hierin eine nationale Wahlverwandtschaft sich kund gibt. Denn in Italien und Sicilien, auch in Südfrankreich, mit einem Wort, unter romanischen Bevölkerungen fand in den Beghardenhäusern das Fratricellenwesen überwiegenden Anklang. Päpstliche Bullen, Concilienakten, Inquisitionspapiere vom Schluss des XIII. bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts geben hievon unverwerfliches Zeugniss. Dagegen griff unter den deutschen Begharden, sowohl in Schwaben und am Oberrhein, als am Niederrhein und in den Niederlanden, die Sekte des freien Geistes um sich, und zwar in solchem Maasse, dass man sich fast gewöhnte, den Namen Begharden als gleichbedeutend mit »Bekenner des freien Geistes« zu gebrauchen. Das letztere ist unter Anderen bei Wiclif der Fall.

Die erste Spur vom Vorkommen der Sekte des freien Geistes unter den Begharden zeigt sich schon in der Mitte des XIII. Jahrhunderts. Jene Sekte selbst taucht indess schon 30—40 Jahre früher auf. Sie huldigte wie der Scholastiker Amalrich von

Bena († 1209), auf welchen, nach der Vermuthung Gieseler's, ihr Ursprung zurückzuführen wäre [1], einer pantheistischen Grundansicht und einem unbedingten Spiritualismus. Obwohl anzunehmen ist, dass der ursprüngliche Ausgangspunkt dieser Richtung nichts anderes gewesen sei, als eine wohlgemeinte Mystik, welche auf das innere Leben der Seele mit Christo, auf das Erfülltsein mit der Gnade des heil. Geistes, auf die Vereinigung mit Gott selbst den Hauptnachdruck legte: so lässt sich doch nicht verkennen, dass man von diesen Voraussetzungen aus schliesslich zu einem ganz verwerflichen Standpunkt gelangt ist. Das Motto dieser Sekten war der Ausspruch: »Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2. Kor. 3, 17). Auf dieses Wort haben sie sich in der That berufen. Aber was bekommt dieser Spruch unter ihren Händen für einen Gehalt? Wer den Geist hat, der ist frei von Sünde und sittlich vollkommen; er kann thun was er will, ohne dass es ihm eine Sünde ist; er ist frei von allem und jedem Gesetz und Gebot; er ist selig in seiner Vollkommenheit, und Gott schlechthin gleich, so dass er nichts will, als was Gott von Ewigkeit her will [2].

Man hat oft geglaubt, das sei grundlose, gehässige Verdächtigung von Seiten der Inquisitoren, es sei ein Zerrbild, nicht ein treues Abbild der Grundsätze dieser Sekten. Es wird mindestens zugegeben sein, dass ihre Lehren eine ganze Stufenleiter von Schattirungen darstellen, je nach der Individualität der tonangebenden Männer. Im Uebrigen sind die Zeugnisse verschiedener Gewährsmänner aus verschiedenen Zeiten und Gauen zu übereinstimmend, als dass wir verkennen dürften, es habe wirklich ein nicht blos schwarmgeisterisches sondern wahrhaft freigeisterisches Wesen der Sekte »des freien Geistes«, die in Deutschland vielfach mit den Begharden zusammenfloss, innegewohnt. Indem man »freien Geist« auf die Fahne schrieb, verlor man sich spekulativ

1) Lehrbuch der Kirchengesch. II, 2. (3. Aufl.), 408 folg., 626 folg

2) Clementis V. *bulla contra Beghardos* 1311; in den Clementinen, V, Tit. 3, c. 3, und das Rundschreiben des Bischofs Johann von Strassburg 1317, bei Mosheim *De Beghardis*, 255 folg. Alvarus Pelagius, *De planctu ecclesiae* gibt um das 1330, lib. II, c. 52, 1560, 110 folg., eine ausführliche Widerlegung der beghardischen Irrlehren.

in Pantheismus, sittlich in einen die Sünde heilig sprechenden Libertinismus, in einen prinzipiellen Antinomismus, in ein System des praktischen Materialismus [1]. So haben sich auch damals die Extreme berührt: ein überspannter Spiritualismus schlug mit psychologischer Nothwendigkeit in Materialismus um; gotteslästerliche Menschenvergötterung führte zu dämonischer Emancipation des Fleisches, sittliche Selbstüberhebung zu mehr als thierischer Versunkenheit [2].

Wie weit verbreitet diese Richtung war, wie sie selbst in kirchlichen Kreisen wucherte, erhellt aus Zeichen der Zeit wie der französische »Roman de la Rose«, welcher in der Hauptsache am Ende des XIII. Jahrhunderts verfasst, während des XIVten eine Lieblingslektüre des Hofs und der gebildeten Welt in Frankreich, den Niederlanden und England wurde. Es ist unglaublich, wie viele Handschriften dieser Dichtung sich bis heute erhalten haben! Besitzt doch die Bibliothek zu Paris allein deren nicht weniger als 67. Das Ganze besteht aus zwei vollständig heterogenen Stücken: das erste Fünftheil von Wilhelm von Lorris, † 1260, enthält in allegorischer Einkleidung die psychologische Geschichte der Liebe, in sittlich achtungswerthem Geiste gefasst: es ist die Abendröthe des untergehenden ritterlichen Frauendienstes, zwar manierirt, aber rein. Ganz anderen Geistes ist die Fortsetzung, welche nur äusserlich angeschiftet und den allegorischen Faden fortspinnend, mehr als vier Fünftheile des Ganzen in sich begreift, verfasst von Johann Clopinel (d. h. dem Lahmen), geboren zu Meun an der Loire (daher »Jean de Meun«), unter Philipp des Schönen Regierung, 40 Jahre nach dem Tode des Erstgenannten. Dieses Erzeugniss ist, abgesehen von den vielen Abschweifungen über wissenschaftliche und Kulturfragen aller Art, und ungeachtet mancher ernsten und anscheinend orthodoxen Er-

1) Vergl. die geistvolle Abhandlung von Nitzsch, Die Gesammterscheinung des Antinomismus oder Geschichte der philosophirenden Sünde; Stud. u. Krit. 1846, 7 folg., 343 folg., bes. S. 15 folg.

2) Ein sicherlich nach dem Leben gezeichnetes Bild einer solchen Richtung entwirft in dramatischer Weise Nicolaus von Basel in seinem »Buch von den zwei Mannen«, s. C. Schmidt, Nicolaus von Basel. 1866, S. 224 folg.

giessungen, im Kern gar nichts anderes als ein verführerisches Evangelium des Fleisches und der Sinnlichkeit, getragen von einer völlig heidnischen und materialistischen Freigeisterei. Das Seelengefährlichste darin, das Blendende und Verführerische liegt aber in der dämonischen Mischung von Fleisch und Geist, von Profanem und Heiligem, Irdischem und Himmlischem, die sich durch das Ganze hindurchzieht. Es ist die philosophirende Sünde, verkleidet in einen Engel des Lichts. Auch die Satire gegen alle Scheinheiligkeit und Heuchelei im religiösen Leben des Zeitalters gehört nur zu dieser Verkleidung [1].

Wir sind nicht gewillt, den »Rosenroman« in einen äusseren Zusammenhang mit der Sekte des freien Geistes zu bringen. Jean de Meun war ein Mann, dem der Gedanke von der bestehenden Kirche sich zu trennen, gerade so ferne lag, als den frivolen, atheistischen Freigeistern Italiens und selbst des päpstlichen Hofes im XV. Jahrhundert. Jean de Meun war, wie seine Freunde sagten, »ein wahrer Katholik« [2]. Wenn nun ohne irgend einen äusseren Zusammenhang mit häretischen Sekten, auch auf ganz anderem und unabhängigem Wege psychologischer Entwickelung, also in den verschiedensten äusseren Umgebungen und inneren Zusammenhängen, die gleiche freigeisterische und materialistische, wahrhaft widerchristliche Gesinnung kühn auftauchte und um sich griff: was für Blicke in einen sittlich-religiösen Abgrund eröffnen sich da! Wie tief müssen die Kräfte der

1) Eine gründliche Arbeit über Inhalt und Literaturgeschichte des Buchs hat in einem der neuesten Bände der *Histoire littéraire de la France*, Bd. XXIII, 1856, 4⁰, p. 1—61, Paulin Paris gegeben. Das treffendste Urtheil hat aber schon früher J. J. Ampère in der *Revue des deux mondes* 1843, 15. Aug., p. 541 folg. (angeblich, aber irrig p. 441 folg.), entwickelt und begründet. Vgl. Georg WEBER, Jean Froissart und seine Zeit, im Histor. Taschenbuch, herausgegeben von Riehl, 1871. 186 folg.

2) »*Vray catholique, solemne maistre et docteur en sainte theologie, philosophe très parfond (profond)*« — so charakterisirt ihn sein Schüler, Gontier Col, Sekretär des Königs Karl VI., in seiner 1407 verfassten Vertheidigung des Romans gegen eine gelehrte Hofdame, Christine von Pisan. Und welche Verwirrung der Gewissen, wenn derselbe sagen konnte, Jean de Meun habe »durch Gottes Gnade und das Werk der Natur das Buch von der Rose zu Stande gebracht«! Vergl. die Mittheilungen aus Handschriften von P. Paris a. a. O. 49.

Auflösung alles untergraben haben, wie müssen mit dem stolzen Bau der mittelalterlichen Ordnung auch die starken Grundpfeiler aller christlich-sittlichen Ordnung erschüttert gewesen sein!

Und dieser furchtbare Abfall von Gott in Christo stand unverkennbar in ursächlichem Zusammenhang mit der tiefen und weitverbreiteten Versunkenheit des Klerus, vorzüglich des päpstlichen Hofes selbst. Der letztere hatte seit seiner Verpflanzung nach Avignon an sittlicher Haltung und christlicher Würde entschieden noch verloren. Es ist, als hätte man für die preisgegebene Unabhängigkeit des päpstlichen Stuhles sich durch hohlen Prunk, maasslose Habsucht und zügellose Ueppigkeit schadlos halten wollen. Es ist ein unverwerfliches Zeugniss, wenn ein der Kurie so unbedingt ergebener Mann, wie der spanische Franziskaner und Beichtvater Johann's XXII., Alvaro Pelayo, in seiner »Klage der Kirche« sich nicht scheut, die freimüthige Rüge des heil. Bernhard auf den päpstlichen Hof seiner Zeit (ca. 1330) anzuwenden: »Wir sehen allen kirchlichen Eifer lediglich für Aufrechthaltung der Würde glühen. Alles für die Ehre, nichts oder wenig für die Andacht oder Erbauung! Vom Wohlgefallen Gottes ist zuletzt die Rede; der Verlust des Seelenheils verursacht kein Bedenken. Alles was demüthig ist, wird bei den Hofleuten des Papstes für Schande gehalten. Gottesfurcht wird für Dummheit und Einfalt geachtet« u. s. w.[1]). Und was muss man für eine Vorstellung bekommen von dem in Avignon waltenden Geist, wenn Derselbe (aus Vorsicht mit lauter Worten der Bibel oder der kanonischen Rechtsbücher) sich ausspricht:

»So reinige denn der Stellvertreter Gottes seine Kurie von den Gewohnheiten der Simonie! Heutzutage kann kein Armer beim Papst Zutritt finden. Er ruft, und man hört ihn nicht, weil er nicht bezahlen kann. Kaum eine Bittschrift wird von ihm er-

1) Alvarus Pelagius, *De planctu ecclesiae* II, c. 15, f. 46². Vgl. Bernhardus, *De Consideratione ad Eugen.*, lib. IV, cap. 2 folg., Ausgabe der Werke des heil. Bernhard von Mabillon I, S. 443 folg. Schwab, der in seinem Johann Gerson, S. 37 Obiges aus Pelagius anführt, scheint nicht bemerkt zu haben, dass Jener das alles buchstäblich dem heil. Bernhard entnommen hat. Indes die Beweiskraft für das XIV. Jahrhundert wird dadurch nicht entkräftet.

ledigt, es sei denn durch Vermittlung von Zwischenpersonen, welche bestochen sind. Und die Ausrede, dies nicht gewusst zu haben, wird nicht vermögen, den Papst vor Gott zu entschuldigen. Er möge doch die übertriebenen Gebühren für Ausfertigung von Bullen und Schreiben ermässigen! Das heisse eigentlich so viel, als geistliche Gnaden verkaufen[1]).« — Bittere Klage führt Alvaro Pelayo vorzüglich über den Nepotismus: die Kirche sei in diesen fleischlichen Zeiten an Haupt und Gliedern verfinstert, wie der Mond bei einer Mondfinsterniss. Die Päpste befördern ihre Nepoten, wenn sie Kleriker sind, nicht blos zu den reichsten Prälaturen, sondern sogar zur Cardinalswürde, ohne irgend welche Würdigkeit. Und ihren Verwandten aus dem weltlichen Stande verschaffen sie Ländereien, Rittergüter, Grafschaften und aller Welt Herrschaften. Endlich ruft er aus: »Wo sind jene Päpste, welche wie Petrus und andere nach ihm, Märtyrer und Bekenner, mit Glaube, Hoffnung und Liebe, mit Demuth, Geduld, Sanftmuth und allen Tugenden, mit heiligem Wandel die Kirche gepflanzt und gehoben haben? Nun sind seit geraumer Zeit aufgestanden Nachfolger in ihrer Würde, aber ihnen ungleich an Heiligkeit,

1) Wie sehr die finanzielle Seite der kirchlichen Dinge an der Kurie zu Avignon überwiegend kultivirt wurde, ergibt sich aus einem in neuester Zeit durch Döllinger veröffentlichten Dokumente. Es ist dies eine Art finanzieller Statistik der gesammten abendländischen Kirche, eine geordnete Aufzählung und Taxation aller Bisthümer, Abteien und Stifter, welche zum Behuf der Erhebung von Annaten für die Kurie ausgearbeitet worden war. Solch eine päpstliche Taxrolle ist nach einer c. 1460 gefertigten, einst im Besitze Benedict's XIV. gewesenen Handschrift der Stadtbibliothek zu Bologna, in den »Beiträgen zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte der sechs letzten Jahrhunderte«, herausgegeben unter der Leitung von J. J. J. v. Doellinger, Regensburg 1863. II. S. 1—276 erschienen. Die Handschrift selbst gehört zwar dem XV. Jahrhundert an. Allein die Anlegung eines solchen päpstlichen Kammerbuchs reicht doch sicher bis in das XIV. Jahrhundert hinauf. Denn im Laufe desselben ist diejenige kirchliche Steuer, welche man »Annaten nennt, allmählich festgestellt worden; man verstand darunter eine gewisse Rate des Jahreseinkommens eines höheren Kirchenamtes, welche je nach dessen Wiederbesetzung an die »apostolische Kammer« entrichtet werden musste. Und die fragliche Urkunde ist ein Zeugniss für die, mindestens gesagt, ausserordentliche Hingebung, deren die finanziellen Interessen der Kurie sich zu erfreuen hatten.

welche Gold aufhäufen ohne Maass, ihre Eltern bereichern, ihre Verwandten und Freunde befördern und andere mit Füssen treten, welche in Genüssen leben und in kostbaren Gewändern auftreten, mit zahlreichem Gefolge, selbst von Bewaffneten. Die Herrlichkeit ist dahin von Israel!« (1. Sam. 4, 21)[1].

Eine Entsetzen erregende Schilderung entwirft unter Clemens VI. vor dem Jahre 1350 Franz Petrarca. Er sagt in seinen vertraulichen Briefen über den päpstlichen Hof zu Avignon unter anderem Folgendes: »Die einzige Hoffnung auf Rettung beruht dort auf Gold; mit Gold wird der Himmel geöffnet, — um Gold wird Christus verkauft! Alles Gute geht dort zu Grunde, vor allem die Freiheit, dann aber der Reihe nach Ruhe, Freude, Hoffnung, Glaube, Liebe, — ungeheure Verluste der Seele! Aber im Reiche der Habsucht wird nichts für Schaden geachtet, wenn nur das Gold gerettet wird. Ich sage, was ich gesehen, nicht was ich blos gehört habe. Ich weiss aus Erfahrung, wie dort keine Frömmigkeit, keine Liebe, kein Glaube, keine Ehrfurcht vor Gott, nichts Heiliges, nichts Gerechtes ist. Die Sache ist weltbekannt und keines Beweises bedürftig. Ich bitte, ich flehe dich an, ich betheure, ich beschwöre dich bei dir selbst, wenn du für deine Seele Sorge trägst wie sonst: lass dir's nie mehr in den Sinn kommen, dorthin zu gehen, wo noch nie jemand durch Beispiel gebessert, wohl aber unzählige auf's äusserste verschlimmert worden sind! Die Hoffnung auf das zukünftige Leben ist dort eine leere Sage, und was von der Hölle erzählt wird, alles fabelhaft; Auferstehung des Fleisches, Ende der Welt und Christi Zukunft zum Gericht wird für eitles Mährchen gehalten. Wahrheit ist dort Wahnwitz, Enthaltsamkeit Tölpelei, Schamhaftigkeit ungeheure Schande; dagegen Frechheit im Sündigen ist Geistesgrösse und ausnehmende Freiheit; und je befleckter ein Leben, desto heller strahlt es, je mehr Verbrechen, desto mehr Ruhm. — Ich schweige von der unmenschlichen Grausamkeit und Aufgeblasenheit. — Aber wer sollte nicht zürnen und lachen über jene Greise von frechem Gemüth, die so sehr in jede Schande sich stürzen, als wäre ihr ganzer Ruhm nicht im Kreuze Christi, sondern in

1) Pelagius a. a. O. II, c. 15, S. 48 folg.

Schmausen und Trunkenkeit, Kammern und Unzucht (nach Röm. 13, 13); so ziehen sie ihre entfliehende Jugend mit Händen zurück, und halten das Eine für des äussersten Alters Gewinn, zu thun, wessen Jünglinge sich nicht erfrechen würden [1]. — Die heil. Brigitta († 1373) schildert in einer Ansprache an Gregor XI. c. 1371 Avignon als eine Art Hölle: »Diejenigen, welche zu deiner Kurie kommen, schickst du wie in die Hölle. An deiner Kurie herrscht der grösste Hochmuth, eine unersättliche Habsucht, eine mir abscheuliche Ueppigkeit, ja der schlimmste Abgrund einer entsetzlichen Simonie; bereits wird ein Bordell mehr verehrt, als meine heilige Kirche [2].«

Genug; diese Aussagen geben hinlänglich zu erkennen, dass am päpstlichen Hofe zu Avignon, in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts, praktischer Materialismus, gottlose Frechheit und widerchristliches Wesen im Schwange ging, das heisst dieselbe Freigeisterei, wie sie in den »Begharden«, beziehungsweise in den Brüdern und Schwestern des freien Geistes, und in dem französischen »Roman de la Rose« zu Tage getreten war. Der Unterschied lag nur in dem Einen, dass die freigeisterischen Begharden sich zu den antinomistischen Grundsätzen, welchen man an der päpstlichen Kurie im Leben huldigte, ungescheut bekannten, während man in Avignon gleissnerisch darauf bedacht war, trotz alle dem einen christlichen Heiligenschein, so gut es eben ging, um sich her zu verbreiten.

Wer kann sich darüber wundern, dass der Abfall und die sittlich-religiöse Verkommenheit von der Kurie als dem Mittelpunkt aus, nach allen Punkten der kirchlichen Peripherie ansteckend wirkte? Und es wäre das allerschlimmste Zeichen, wenn nicht irgend eine Gegenwirkung des in der Christenheit noch vorhandenen Salzes gegen jene sittliche Fäulniss sich gerührt hätte. Nun hat es allerdings an einigen Versuchen, dem Uebel abzuhelfen, nicht ganz gefehlt. In verschiedenen Gegen-

1) *Petrarcae Epistolae sine titulo*, Ep. 12 folg., bes. 16. *Opp. Venet.* fol. MCCCCXVI. (buchstäblich so; Brunet vermuthet statt dessen: 1496), nicht paginirt.

2) *Revelationes S. Brigittae* IV, c. 142, bei HOEFLER, Die avignonesischen Päpste. Wien 1871. S. 50.

den sind einzelne Bischöfe dazu geschritten, mit Hülfe von Diöcesan- und Provincialsynoden, den »Schaden Josephs« zu heilen, das kirchliche Wesen zu bessern. Allein bei weitem die meisten Beschlüsse der Provincial- und Diöcesansynoden, welche von 1330 bis 1360 getagt haben, befassten sich mehr mit kirchlichen Privilegien und Vermögensfragen, als mit Maassregeln sittlicher Zucht und Fürsorge für den kirchlichen Dienst. In dieser Beziehung zeichnen sich nur die Synodalbeschlüsse unter dem Erzbischof von Prag, Ernst von Pardubitz vortheilhaft aus [1]. Aber wenn auch die Erkenntniss dessen was Noth thue, mit dem guten Willen gleicheren Schritt gehalten hätte, als bei den meisten Bischöfen der Fall war, so würde es dessen ungeachtet als ein Beweis von Erstorbenheit der Kirche anzusehen sein, wenn es einzig und allein dem Kirchenregiment überlassen geblieben wäre, amtlich Abhülfe zu schaffen. Und das war auch nicht allenthalben der Fall. Es geschah wohl gar, dass eine ganze Nation in allen Schichten der Gesellschaft, vom König bis zum Bauern herab, sich zur Besserung des kirchlichen Wesens zusammenthat. Dieses Schauspiel bietet England dar vor und bei Wiclif's erstem Eingreifen in das Volksleben.

1) Vgl. HEFELE, Conciliengeschichte, IV, 560—611. Die Synodalstatuten unter Arnest von Pardubitz, dem ersten und grössten Erzbischof von Prag (1343 Bischof, 1344—1364 Erzbischof), bei HOEFLER, *Concilia Pragensia* 1862.

Zweites Kapitel.

Vorgeschichte der Reformation in England bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts.

I.

Es ist unmöglich den Verlauf der englischen Geschichte im Mittelalter rasch zu überschauen, ohne dass man davon betroffen wird, wie viele fremde Elemente in immer wechselnder Aufeinanderfolge darin eingegriffen haben, und wie heftige Zusammenstösse, wie tiefgehende Kämpfe daraus entsprungen sind. Billig sehen wir von den Römern ab, welche ja noch ehe das Alterthum seinen Abschluss fand, vom brittischen Boden gewichen sind und das Land sich selber überlassen haben. In der Mitte des fünften Jahrhunderts haben niederdeutsche seefahrende Stämme Angeln, Jüten, Sachsen sich des Landes bemächtigt und die keltischen Einwohner nach den westlichen Marken zurückgedrängt. Das war ein Eingreifen ächt deutscher Stämme. Vier Jahrhunderte später brachen die räuberischen und verheerenden Züge der Dänen über das Land herein. Das war die skandinavische Invasion. Sie gestaltete sich schliesslich zur Personalunion zwischen England und Dänemark. Aber als nach weiteren zwei Jahrhunderten die ansässigen Sachsen sich wieder rührten und Einem aus ihrer Mitte die Krone zuwandten, deckte Herzog Wilhelm von der Normandie die Hand darauf: mit der »Eroberung« (1066) wurde die französich-normannische Nationalität, die romanische Rasse, die herrschende in England. Und erst nach zwei weiteren Jahrhunderten arbeitete sich das sächsische Wesen wieder empor.

Welch' bunte Völkermischung, welch' wechselnde Schicksale der Nationalitäten! Und doch war das Ergebniss dieser mannigfachen Völkerströmungen und gegenseitigen Reibungen nicht eine farb- und charakterlose Mischung, sondern im Gegentheil eine sehr kernhafte und bestimmte Volksnatur. Denn gerade die vielfachen Reibungen, die harten Kämpfe, die scharfen Gegensätze haben den Kern der germanischen Nationalität nur gekräftigt und gestählt. Das lässt sich ganz augenscheinlich an der Sprache und dem Schriftthum messen, worin jedes Volksthum sich zunächst ausprägt. Es ist eine Thatsache, dass nach der ersten und frühesten Blüthe, welche das »Angelsächsische« in dem Zeitalter unmittelbar nach der Bekehrung des Volks zum Christenthum getrieben hat, eine zweite Blüthe unter Alfred dem Grossen aufgegangen ist [1], nicht ohne tiefen Zusammenhang mit dem elastischen Gegendruck des sächsischen Volksthums gegen dänische Gewaltherrschaft. Und ähnlich steht der Umstand, dass das Neu-Angelsächsische etwa von 1100 an sich entwickelt hat, sicher in einer pragmatischen Beziehung zu der nicht lange zuvor erfolgten Eroberung: das sächsische Element fasste sich, dem normannisch-französischen gegenüber, noch einmal zusammen.

Hingegen die erste Entfaltung dessen, was man im Unterschied vom »Angelsächsischen« das Englische nennt, nämlich das Altenglische [2], gehört derjenigen Zeit an, in welcher eine Verschmelzung zwischen den normannischen Geschlechtern und den sächsischen Volksstämmen sich zu bilden anfing, und zwar in der Richtung, dass der normannische Adel sich den Sachsen näherte, nicht umgekehrt. Jene hörten auf, sich als Franzosen zu fühlen, und lernten englisch denken und englisch reden. Welch einen bedeutenden Antheil aber das religiöse Interesse an diesem Umschwung hatte, davon werden wir uns bald zu überzeugen Gelegenheit finden. Immerhin ist so viel klar, dass das Eindringen des normannisch-französischen Elements, ebenso wie früher die

1) Thomas WRIGHT, *Biographia britannica literaria. Anglosaxon Period.* London 1842. 384 folg.

2) Vgl. C. Friedrich KOCH, Historische Grammatik der englischen Sprache, I. Band, Weimar 1863. S. 8 folg., 14 folg. Max MUELLER, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. S. 349. Anm.

dänische Invasion, den Entwickelungsprocess einer in sich geschlossenen selbständigen germanischen Nationalität in England nicht im mindesten gehindert, im Gegentheil gefördert hat. Eben im Kampfe wider fremdes Wesen und dessen angemaasste Herrschaft hat das sächsische Volksthum einestheils sich behauptet, anderntheils sich zum englischen fortgebildet.

Ziehen wir den Glauben und die religiöse Seite des Volkslebens in Betracht, so sind die Gegensätze und die aufeinanderfolgenden Wechsel kaum weniger schroff. Die brittischen Landeseinwohner hatten noch unter römischer Oberherrschaft, aber anscheinend nicht von Rom, ursprünglich eher von den Küsten der Levante aus, das Evangelium empfangen. Die Britten waren, als die römische Herrschaft über die Insel ein Ende nahm, wohl schon grössten Theils zum Christenthum bekehrt. Dagegen waren die Sachsen und Angeln, Friesen und Jüten, als sie sich im Lande festsetzten, vom Evangelium noch gar nicht berührt. Sie brachten das altgermanische Heidenthum mit, drängten die brittischen Einwohner und mit ihnen auch das Christenthum zurück, und drückten dem Lande, so gut es ging, wieder ein heidnisches Gepräge auf.

Da kam, Ende des sechsten Jahrhunderts, von Gregor dem Grossen abgeordnet, eine vollständig organisirte christliche Mission. Und diese erzielte binnen der verhältnissmässig kurzen Frist von kaum einem Jahrhundert den Erfolg, dass die sämmtlichen Stammeskönigreiche deutscher Nation zum Christenthum übertraten. Nun konnten die alten Einwohner keltisch-brittischer Abkunft und die »Sachsen« (so hiessen sie einfach bei Jenen, so heissen die Engländer heute noch bei den keltischen Bewohnern von Wales), als Christen sich die Hand reichen; nur stand ein vorderhand unüberwindliches Hinderniss im Wege.

Die sociale und liturgische Gestalt, in welcher das Christenthum bei den Sachsen in England gepflanzt wurde, war wesentlich anders geartet als das kirchliche Wesen der altbrittischen Christen. Bei diesen lag, um von minder bedeutenden liturgischen Unterschieden abzusehen, der kirchliche Schwerpunkt in einzelnen Klöstern, nicht im Episkopat; überdies kannten sie keine Unterwerfung unter den Bischof von Rom, ihr kirchliches Leben

war durchaus autonom und national. Die Missionare der Sachsen aber waren von Rom ausgesandt, und die angelsächsische Kirche wurde so zu sagen eine Kolonie von Rom, die ganze Kirchenordnung erhielt selbstverständlich das Gepräge der abendländisch-römischen Kirche, insbesondere wurde das Kirchenregiment in die Hände von Bischöfen gelegt, die wieder vom römischen Bischof abhängig waren. Der Unterschied, ja der Gegensatz, wurde auf beiden Seiten lebhaft genug empfunden und führte zu starken Reibungen, zu einem Wettkampf, dessen Preis nach der einen Seite die Alleinherrschaft des römischen Kirchenwesens war, nach der andern, wo nicht die Herrschaft, so doch der Fortbestand der altbrittischen Kirchenform. Auf welcher Seite mehr Aussicht auf Sieg war, ist unschwer zu ermessen. Hat doch später auch auf deutschem Boden ein von der jungen angelsächsischen Kirche ausgegangener Missionar gegen die Kirchenform, welche unter unsern Vorfahren theilweise von altbrittischen Missionaren gepflanzt war, den Kampf eröffnet und die deutsche Kirche schliesslich so eng und straff an Rom gebunden, dass sie durch Bonifacius gewissermaassen ebenfalls in eine römische Kolonie umgewandelt wurde. Dessen ungeachtet wäre es ein Irrthum, wenn man glauben wollte, dass in England Rom unbedingt gesiegt habe und dass die altbrittische Kirche mit ihrem eigenthümlichen unabhängigen Charakter in der römisch-angelsächsischen Kirche ohne Rest aufgegangen sei. Vielmehr hat die brittische Kirche auf die Angelsachsen wenigstens in einzelnen Landschaften Einfluss erlangt[1]. Und vielleicht ist es nicht ohne diesen Einfluss geschehen, dass in den Angelsachsen schon früher sich ein gewisser kirchlich-autonomer Geist entwickelte.

Es war noch nicht lange her, seit diese Entwicklung vor sich gegangen war, als die Dänen in's Land drangen. Sie verpflanzten das skandinavische Heidenthum nach England. Die drohende Gefahr weckte die sächsische Schnellkraft zu desto tüchtigerer Gegenwirkung. Die Freiheitskriege unter König Alfred waren von christlicher Begeisterung und von dem Gefühl getragen,

1) Ranke, Englische Geschichte vornehmlich im XVI. und XVII. Jahrhundert I, 1859, p. 16.

dass es sich um Sein oder Nichtsein sowohl der Nation als auch der Kirche Christi in der Heimath handle.

Aber welch' neuer Geist auch in kirchlichen Dingen waltete seit der normannischen Eroberung! Es war ein ächtes Abenteuer normannischer Art, ein kühner Griff gewesen, als Herzog Wilhelm unter dem Schein Rechtens, und mit Benützung günstiger Umstände, die englische Krone sich zueignete. Aber er handelte nicht ohne Vorwissen und Genehmigung des Papstes. Alexander II. schickte ihm ein geweihtes Banner des heil. Petrus zu der Unternehmung; der Herzog solle es in seinem eigenen Schiff aufrichten. Mit der Eroberung Englands durch die Normannen hoffte Rom selbst eine Eroberung zu machen. Und nicht ohne Grund. War doch in den Adelsgeschlechtern der Normandie ritterliche Kampf- und Eroberungslust mit ritterlicher Ergebenheit gegen Kirche und Papst innigst verschmolzen. In der That wurde das Band zwischen Rom und der englischen Kirche von dem Augenblicke der Eroberung an noch ungleich straffer angezogen, als dies unter der sächsischen Dynastie der Fall gewesen war. Die Kleriker von theils normannisch-französischer, theils rein romanischer Herkunft, welchen die englischen Bisthümer jetzt übertragen wurden, konnten keine nationale Sympathie für die angelsächsische Christenheit mitbringen. Sie traten einer fremden Landeskirche fremd gegenüber. Sie stellten sich von Hause aus auf den abstrakt kirchlichen Standpunkt. Man denke nur an den gebornen Italiäner Lanfranc, der vier Jahre nach der Schlacht bei Hastings, 1070, vom Abt im Kloster Bec zum Erzbischof von Canterbury befördert wurde. Zu gleicher Zeit wurde ein Normanne, Thomas, Erzbischof von York. Ueberhaupt fielen die höchsten Würden in der englischen Kirche, ebenso wie im Staat eine Menge Besitzungen der Grossen des Reichs, an Normannen. Und diese Priester vom Continent huldigten alle dem neuen Aufschwung der Hierarchie, welcher seit der Mitte des XI. Jahrhunderts begonnen hatte, den Ideen von der Hoheit des Papstes über die Kirche und der Kirche über den Staat, Ideen, deren bewusstester und nachdrücklichster Vertreter Hildebrand selbst gewesen ist. Freilich Wilhelm der Eroberer war nicht der Mann, welcher Uebergriffe des Papstes in die Rechte der Krone, geschweige

Anmaassungen eines kirchlichen Würdenträgers im eigenen Lande, ruhig geschehen liess. Eine ernstlichere Spannung, welche aus Anlass des Investiturstreites zwischen der Krone und dem Primas des Reiches — dies war jetzt Anselm von Canterbury, — eingetreten war, wurde durch kluge Nachgiebigkeit Paschalis II. gegen Heinrich I. 1106 ausgeglichen.

Desto furchtbarer wurde der Zusammenstoss zwischen Krone und Kirchengewalt unter Heinrich II., gerade ein Jahrhundert nach der Eroberung. Es handelte sich in der Hauptsache um den Umfang der staatlichen und der kirchlichen Gerichtsbarkeit, zum Beispiel um unbeschränkte Exemtion der Geistlichkeit von den bürgerlichen Gerichten, was der Erzbischof Thomas Becket forderte, u. s. w. Wie schliesslich der Erzbischof von einigen Rittern ermordet worden (1170), nicht ohne indirekte Mitschuld des Königs, und wie dieser in Folge jener Unthat, am Grabe des inzwischen heilig gesprochenen Märtyrers für die Rechte und Freiheiten der Kirche, sich zur demüthigendsten Busse (einer weit schmählicheren als der zu Canossa nahezu 100 Jahre früher) erniedrigte (12. Juli 1174), das sei nur im Vorübergehen in Erinnerung gebracht[1]. Die Hierarchie erlangte einen grossartigen Sieg, wie er allerdings schon seit der normannischen Eroberung in Aussicht stand.

Und doch war das noch nicht der Höhepunkt, den die kirchliche Macht in England erreicht hat. Bis zu diesem ist es erst etwa 40 Jahre später gekommen. Innocenz III. hat erreicht, was Gregor VII. bei Wilhelm dem Eroberer vergeblich erstrebt hatte. König Johann Ohneland, Heinrich II. Sohn, hat, in der höchsten Gefahr von auswärts und innerhalb des Landes, einen Schritt der Verzweiflung gethan und am 15. Mai 1213 sein Reich an die Apostel Peter und Paul und an die römische Kirche, an Innocenz III. und seine jeweiligen Nachfolger abgetreten, dasselbe jedoch sofort vom Papste zu Lehen genommen, indem er für sich und seine Nachfolger dem Papst in aller Form den Huldigungseid als

1) Vgl. die sorgfältige Darstellung bei Reuter, Geschichte Alexander's III. und der Kirche seiner Zeit, III, 1864. S. 188 folg., so wie S. 713—724 »Zur Kirchengeschichte Englands in den Jahren 1171—1174«.

Vasall schwor und sich zu einem jährlichen Lehenszins von 1000 Mark Sterling, abgesehen von dem herkömmlichen Peterspfennig, verpflichtete. Dadurch wurde England buchstäblich ein Stück des Kirchenstaates, der König ein Vasall des Papstes, und der Papst Oberlehensherr und Souverän von England. Hiemit trat England dem »päpstlichen Staatensysteme« bei, welches bereits Portugal, Aragon, das Königreich Sicilien, Ungarn, Bulgarien und andere Staaten umfasste [1]. Ein Verhältniss, das denn auch nach Kräften verwerthet wurde, durch finanzielle Bezüge aus England, so wie durch Zuwendung englischer Kirchenämter und Würden an Italiener.

Allein von demselben Augenblick an, wo König Johann dem päpstlichen Stuhl eine lehensrechtliche Obergewalt über England eingeräumt hatte, neigte sich der moralische Einfluss des Papstthums auf das Land zum Niedergang. Es war zunächst der englische Adel, der jene Erniedrigung auf's tiefste empfand und dem König darob grollte, dass er das Reich, welches er frei vorgefunden hatte, dienstbar gemacht habe [2]. Und binnen zwei Jahren stand es eine geraume Weile so, dass die aufständischen Barone die höchste Gewalt in den Händen hatten. Und damals war es, dass die *Magna Charta*, der grundlegende Freibrief des Landes, zwischen König Johann und seinen Unterthanen vereinbart wurde (15. Juni 1215). Dass aber in dieser Urkunde, deren Wichtigkeit schon damals jedermann fühlte, der Oberherrlichkeit des Papstes auch nicht mit einem Worte gedacht ist, obgleich nur erst zwei Jahre seit Eingehung dieses Verhältnisses verstrichen waren, das hat seinen Grund ohne Zweifel in einer Absicht der damals maassgebenden Barone des Reichs. War doch die ganze Bewegung, welche gegen die gewaltthätige Willkühr des unzuver-

1) Constantin Hoefler hat das Verdienst, auf dasjenige Verhältniss, welches er das »päpstliche Staatensystem« genannt hat, zuerst aufmerksam gemacht zu haben, Anna von Luxemburg, S. 6. Die avignonesischen Päpste, ihre Machtfülle und ihr Untergang. Wien 1871. S. 7 folg.

2) Die Klage über König Johann aus dem Munde der Barone, *quod suo tempore ancillavit regnum, quod invenit liberum*, führt Abt Wilhelm in seiner Chronik des Klosters St. Andrews an, bei d'Achery, *Spicilegium* ed. 2. Par. 1723. T. II, f. 853.

lässigen Fürsten immer stärker angeschwollen war, mittelbar auch gegen Rom gerichtet. Der König selbst hat in einem Schreiben an Innocenz III. (13. September 1215) versichert, dass die Grafen und Barone des Reichs eben seine Unterwerfung unter den Papst als den Hauptgrund ihres Aufstandes öffentlich angeben[1]. Und der Papst hat die Empörung als gegen sich selbst mit gerichtet angesehen und gerügt. Es musste eine bedeutende Rückwirkung auf das Selbstbewusstsein der anglikanischen Kirche[2] und auf ihre Stellung zum römischen Stuhl ausüben, dass in dem berühmten Staatsvertrag, jenem Grundgesetz englischer Verfassung, so gut wie allen übrigen Ständen und Körperschaften des Reichs, auch der Kirche des Landes ihre Freiheiten und Rechte garantirt wurden. Indem Einer für Alle und Alle für Einen zunächst der Krone gegenüber einstanden, indem der hohe Adel und die Hierarchie, der niedere Adel und das Bürgerthum sich als nationale Einheit fühlen lernten und ihrer gemeinsamen Interessen sich bewusst wurden, entwickelte sich auch in der kirchlichen Körperschaft ein nationaler Geist. Die insulare Selbständigkeit fing an sich auf religiösem Gebiete auszuprägen.

Eben in dieser Beziehung wurde zugleich der Umstand einflussreich, dass gerade seit dem Anfang des XIII. Jahrhunderts die sächsisch-germanische Nationalität unmerklich aber stetig wieder auftauchte und das normannisch-romanische Volksthum in den Hintergrund zurückdrängte. Schon im Jahr 1204 war die Normandie, das Stammland des regierenden Hauses, an die Krone von Frankreich gefallen. Dieser Verlust hatte natürlich zur Folge, dass die Einwanderung aus der Normandie vorerst abnahm, und mit der Zeit ganz aufhörte. Somit gerieth der frische Zufluss normannisch-französischer Bevölkerung allmählich in's Stocken. Hingegen die vorher eingewanderten Geschlechter waren, abgesehen von ihrer Decimirung in Folge der politischen Bewegungen unter König Johann und seinem Nachfolger, Hein-

1) Rymer, *Födera*, London 1816. Vol. I, Pars 1. f. 138.

2) So hiess sie schon damals z. B. in der *Magna Charta* selbst, am Schluss bei Rymer I, 132, vgl. PAULI, Gesch. von England 3. 898. 909.

rich III., im Laufe der Zeit der sächsischen Bevölkerung vielfach näher gekommen. Der willkührliche Druck von Seiten des Königthums brachte dem Adel die vormaligen Gerechtsame der Grossen unter den angelsächsischen Königen in Erinnerung. Die Barone fingen an dieselben für sich in Anspruch zu nehmen und stützten sich darauf im Kampf gegen Johann Ohneland. Die Grossen fühlten sich nicht mehr als Normannen, sondern als Engländer, und das nur um so mehr, je klarer man sich bewusst wurde, wie viel man in Sachen der Freiheit und der Volksrechte dem niedern Adel, ja dem Bürgerthum, namentlich den Londoner Bürgern verdanke.

Diese Consolidirung der Nation, wobei das sächsisch-germanische Volksthum den Kern bildete, konnte nicht ohne Rückwirkung auf das Selbstgefühl und die autonome Richtung der anglikanischen Kirche bleiben. Ein Symptom hievon war der Geheimbund von Edelleuten und Priestern, welcher 1231 in anonymen Drohbriefen die Domkapitel und Abteien aufforderte, den römischen Agenten alle Geld- und Naturalabgaben zu verweigern. Nicht genug: es kam in der That so weit, dass ein römischer Kleriker, der eine englische Prälatur inne hatte, von den Verschworenen gefangen genommen und erst fünf Wochen später, aber völlig ausgepfändet, wieder freigelassen wurde, dass römischen Pfarrern im Lande die gefüllten Kornböden geleert wurden[1]. Und 1240 erhob sich sogar gegen den Cardinallegaten Otho ein höchst bedrohlicher Studentenauflauf in Oxford. Solch aufrührerisches Gebahren wurde natürlich nicht geduldet. Aber es fehlte auch nicht an gesetzlichen Schritten gegen die römischen Uebergriffe. Die adligen Patrone legten in einem Schreiben an Gregor IX. eine Verwahrung ein zu Gunsten ihrer verletzten Rechte. Aber auch Bischöfe und Prälaten erhoben Beschwerde, theils beim Legaten, theils beim Papste selbst.

1) Matthäus Paris, *Historia major*, in Wahrheit Roger von Wendower *Flores Historiarum*, bei M. Paris, *ed.* Wats, London 1686. S. 313 folg. cf. Roberti Grosseteste *Epistolae ed.* Luard, Lond. 1861. Nr. III, S. 22.

II.

Der bedeutendste und ehrwürdigste Vertreter dieser Gesinnung ist unstreitig der gelehrte und christlich mannhafte Bischof von Lincoln, Robert GROSSETÊTE, gewesen. Dieser Mann, den schon seine Zeitgenossen in jeder Beziehung ausserordentlich hoch stellten, dem England auch in den folgenden Jahrhunderten ein maassgebendes Ansehen zuerkannt hat, zu dem insbesondere Wiclif selbst (— er beruft sich unzählige Male auf ihn —) immer mit grösster Verehrung aufschaut, verdient es gewiss, dass sein Charakterbild hier wenigstens im Umriss gezeichnet werde [1].

Robert Grossetête (lateinisch *Capito* genannt, zu deutsch »Breitkopf«) war einer von jenen seltenen Männern, welche Virtuosität in der Wissenschaft und Meisterschaft im praktischen Leben so harmonisch verbinden, dass man sie Fürsten im Reiche des Geistes nennen kann. Was die Wissenschaft anlangt, so hat er das ganze Wissen seines Zeitalters dermaassen in sich vereinigt, dass ein so eminenter Geist wie sein jüngerer Zeitgenosse und dankbarer Freund, der geniale Roger Bacon, das Urtheil über ihn fällte, der Bischof von Lincoln sei der einzige Mann, der die Wissenschaften inne gehabt habe [2]. Allein so umfassend und selbständig sein Wissen war, so würde man doch sehr irren, wenn man ihn für eine überwiegend scientifische Natur halten würde. Im Gegentheil! Grossetête war, bei aller wissenschaftlichen Meisterschaft, doch eine überwiegend praktische Natur und ein höchst charaktervoller Mann, ein Kirchenmann wie wenige, und, seitdem er auf einen bischöflichen Stuhl erhoben war, ein ganzer Bischof.

Frage ich mich aber: was ist die bewegende Feder, der innerste Kern seines Strebens und Handelns? so kann ich nichts anderes nennen, als: die gottesfürchtige Sorge für die Seelen. Wenn er für das bischöfliche Visitationsrecht einen jahrelangen

1) Das Folgende ist eine Ueberarbeitung meines Programms: Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln. Leipzig. 1867. 4⁰.

2) *Opus tertium*, *ed.* Brewer, Lond. 1859, S. 33. 91. Vgl. *Compendium studii* a. a. O. 469. 474.

Rechtsstreit mit seinem Kapitel führt, wenn er für die »Freiheit der Kirche«, scheinbar in hierarchischem Geiste, kämpft, wenn er Uebergriffe des Papstes und seiner Legaten entschlossen zurückweist, wenn er gegen leichtfertige Mönche und Priester scharfe Zucht übt und gegen Entweihung von Kirchen und Kirchhöfen einschreitet, wenn er die jungen Orden der Franziskaner und Dominikaner begünstigt und heranzieht, so hat er bei alle dem nichts anderes im Auge, als das Heil der Seelen. Das ist sein letztes und höchstes Ziel. Und dabei begleitet ihn das Bewusstsein seiner schweren Verantwortung auf jedem Schritt und Tritt. Aufrichtige Gottesfurcht stärkt sein Gemüth, so dass er alle Menschenfurcht überwindet.

Wie ist GROSSETÊTE das geworden, was er war? Werfen wir einen Blick auf seinen äussern und innern Entwicklungsgang. Es gibt wenigstens einige Unterlagen, aus denen wir jene Fragen zu beantworten versuchen können [1].

1) Von GROSSETÊTE's zahlreichen Werken, welche natürlich die sicherste Grundlage einer Charakteristik des Mannes sind, ist bis jetzt nichts weiter als einige Bruchstücke veröffentlicht. Zwar sind im Anfang des XVI. Jahrhunderts seine Commentare zu Werken des Aristoteles und zu der Mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius gedruckt worden, letzterer 1502 in Strassburg. Allein gerade diese Dinge haben für die Gegenwart das wenigste Interesse. Im XVII. Jahrhundert fasste einer von Grossetête's Nachfolgern auf dem bischöflichen Stuhl von Lincoln, John WILLIAMS (1612—1641), der als Erzbischof von York 1649 gestorben ist, den Plan, sämmtliche Werke des berühmten Vorgängers in drei Foliobänden herauszugeben. Er hatte bereits Sammlungen dazu gemacht und Vorbereitungen getroffen. Allein die Bürgerkriege verhinderten die Ausführung. Gegen Ende desselben Jahrhunderts hat jedoch Eduard BROWN in seiner *Appendix* zum *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, Lond. 1690, f. 250—413 mehreres von GROSSETÊTE veröffentlicht, nämlich einige seiner Predigten, theologische Gedanken, und einen Theil seines Briefwechsels. Der letztere ist vollständiger und kritischer neuestens durch LUARD im Cambridge edirt worden, als ein Theil der auf Staatskosten erscheinenden Sammlung: *Rerum britannicarum medii aevi scriptores*, unter dem Titel:

Roberti Grosseteste, episcopi quondam Lincolniensis, epistolae. Lond. 1862. 8. Diese werthvolle Briefsammlung ist zugleich die sicherste Unterlage für die Erkenntniss der Entwickelung des Mannes und seines Charakters. — Es sind schon wiederholt Versuche gemacht worden, eine

Man nimmt an, Grossetête sei 1175 oder ein bis zwei Jahre früher geboren. Denn es steht fest, dass er bei seinem Tode 1253 ein hochbetagter Greis gewesen ist. Und als ihn der gelehrte Giráldus Cambrensis dem Bischof von Hereford, Wilhelm de Vere empfahl, was spätestens 1199 geschah (denn in diesem Jahre starb der genannte Bischof), betitelte er ihn *magister*; da muss Robert bereits Magister der freien Künste, folglich ein junger Mann von mindestens 20—25 Jahren gewesen sein, und das führt ungefähr auf den gleichen Zeitpunkt zurück. Robert stammte aus Stradbrook in der Grafschaft Suffolk, und war, laut einiger Chroniken, von niederer Herkunft. Bezeichnend für seinen Charakter ist die nicht unglaubhafte Nachricht der Chronik von Lanercost [1]), dass Grossetête einmal einem Grafen, der sich über seine edle Sitte und Haltung verwunderte, geantwortet habe: es sei wahr, er sei von Eltern niederen Standes entsprossen; allein er habe von den frühesten Jahren an die Charaktere der besten Männer in der Bibel studirt und sich nach ihnen gebildet.

Von seinen Lehr- und Wanderjahren wissen wir wenig genug. Nur so viel ist sicher, dass er in Oxford studirt hat. Weniger ausgemacht, wiewohl an sich nicht unwahrscheinlich ist, dass er seine Studien in Paris vollendet hat. Später empfahl ihn Giraldus, wie gesagt, dem Bischof von Hereford, und zwar als einen jungen Mann, der dem Bischof sowohl bei seinen mannigfaltigen Geschäften und Rechtsentscheidungen, als in der Sorge für

Biographie von ihm zu liefern. Allein mehrere dieser Versuche sind über das Stadium der Sammlung von Materialien nicht hinausgekommen. Dies widerfuhr dem Bischof Barlow von Lincoln und den Literarhistorikern Samuel Knight, Anton Wood und Eduard Brown. Erst am Ende des vorigen Jahrhunderts ist eine Biographie des ehrwürdigen Mannes wirklich fertig geworden und unter die Presse gekommen, Samuel PEGGE's *Life of Robert Grosseteste*, Lond. 1793. 4°. Allein über diesem Buche waltete ein eigener Unstern: die meisten Exemplare sind angeblich durch ein Feuer in der Druckerei zu Grunde gegangen. Thatsache ist, dass dieses Buch selbst in England höchst selten und auf allen deutschen Bibliotheken schwerlich auch nur einmal vorhanden ist. Der Herausgeber des Briefwechsels, LUARD, hat in seinem Vorwort S. IX—XCIV das Leben Grossetête's einigermaassen beleuchtet.

1) bei Luard, *Roberti Grosseteste epistolae*, Vorwort, S. XXXII.

seine Gesundheit nützlich sein werde. Demnach muss Grossetête ausser der Theologie auch das Studium der Heilkunde und des kanonischen Rechts mit Erfolg betrieben haben. Bischof de Vere starb aber schon 1199. Dadurch löste sich das Band zwischen ihm und Robert. Letzterer begab sich wieder nach Oxford und blieb von da an 35 Jahre daselbst. Er wurde Dr. der Theologie und Kanzler der Universität (*rector scholarum*). Ohne Zweifel sind mehrere seiner Schriften, z. B. die Commentare über Aristoteles und Boëthius, auch einige theologische Werke, aus Vorlesungen entstanden, die er in Oxford gehalten hat. Auch wurde ihm eine Pfründe um die andere übertragen, z. B. eine Domherrnstelle in Lincoln, das Archidiaconat in Leicester u. s. w. Dessen ungeachtet hat er, wie es scheint, seinen wesentlichen Aufenthalt nach wie vor in Oxford beibehalten, bis er im Jahre 1235 vom Domkapitel zu Lincoln zum Bischof gewählt wurde.

Einige Jahre vorher scheint eine Art Erweckung in ihm vorgegangen zu sein. Ende October 1231 oder 1232 erkrankte er gefährlich. Auf seinem Krankenlager (es war ein heftiges Fieber) und bei seiner Genesung muss sein Gemüth tief ergriffen worden sein. Er ging mit seinem Gewissen zu Rathe; insbesondere machte ihm die Frage zu schaffen, ob es vor Gott recht sei, mehrere Pfründen zugleich inne zu haben. Ohne Zweifel war dies der Zeitpunkt, in welchem er durch Vermittelung eines ungenannten gottesfürchtigen Mannes dem Papst die Frage vorlegte, ob er mit gutem Gewissen die Pfarrstelle, die er inne hatte, neben seiner Präbende behalten könne[1]. Der Bescheid, den er mündlich erhielt, lautete ächt römisch: er dürfe eine solche Präbende neben einer Pfarrstelle durchaus nicht ohne Dispensation behalten. Er aber, dessen Gewissen erweckt war, liess sich auf diesen Weg nicht ein, sondern legte ohne weiteres sämmtliche Pfründen, die er damals besass, nieder, und behielt lediglich seine Domherrnstelle zu Lincoln bei. Wir erfahren das aus einem Briefe an seine

1) Ich weiss die Erinnerung an diese Anfrage, welche Robert in einem Schreiben an den Cardinallegaten Otho vom Jahre 1239 nachträglich erwähnt, *Ep.* 74, a. a. O. S. 242, an keinen Moment im Leben Grossetête's passender als an den obigen anzuknüpfen.

Schwester Juetta, eine Nonne, vom Jahre 1232[1]. Die Schwester war mit jenem entsagungsvollen Schritt ihres Bruders nur gar nicht einverstanden; sie fürchtete, er habe sich durch Verzicht auf mehrfaches Einkommen in Dürftigkeit gestürzt. Er aber fühlt sich nur einer Gewissenslast entledigt, und sucht die sorgliche Schwester zu beruhigen und mit dem Entschluss, den er bereits ausgeführt hat, auszusöhnen. Der Gewissensernst und die Sorge um die eigene Seele, worein wir hier einen Blick thun, hat zugleich einen Ernst für die Seelsorge überhaupt in Grossetête erweckt, den er von da an immer stärker bethätigt hat.

Nach dem Tode des Bischofs von Lincoln, Hugo von Wells, mit dem er persönlich befreundet gewesen war, bestieg Grossetête im Frühjahr 1235 den bischöflichen Stuhl. Hatte er schon bisher, als Kanzler der Universität Oxford, als Archidiaconus von Leicester und in andern Stellungen, mannigfache Aufgaben praktischen Wirkens gelöst, so war er jetzt vollends auf einen Posten gestellt, wo sein kirchenregimentliches Handeln weithin leuchtete.

Dazu trug schon die Bedeutung gerade dieses Bisthums das ihrige bei. Der Sprengel von Lincoln war damals und noch Jahrhunderte hernach bei weitem der umfangreichste und bevölkertste von ganz England. Mehr als einmal kommt Grossetête in seinen Briefen auf die ungeheure Ausdehnung und die zahlreiche Bevölkerung seines bischöflichen Sprengels zu sprechen[2]. Derselbe umfasste damals 8 Archidiaconate, von denen hier nur zwei genannt sein mögen, Oxford und Leicester; ersteres, weil die Universität unter dem Bischof von Lincoln als ihrem Ordinarius stand; letzteres, weil ihm ein Jahrhundert später Wiclif, als Pfarrer von Lutterworth, zugetheilt war. Der bischöfliche Dom[3], im Anfang der normannischen Zeit erbaut, steht, nebst dem ältesten Stadttheil, auf einer Anhöhe, während der neuere Theil der Stadt sich den Hügel herabzieht in die von dem Fluss Witham bewässerte Thalebene. Keine der englischen Kathedralen hat eine

1) *Ep.* 8, S. 43 folg. a. a. O.

2) a. a. O. *Ep.* 40, S. 132; 41, S. 134; 50, S. 146; 88, S. 275.

3) *Dugdale, Monasticum anglicanum*, neue Ausgabe von Caley, Ellis, Bandinel. 1830. fol. Vol. VI, P. 3. S. 1266, mit Grundriss und 4 Ansichten der Kathedrale.

so herrliche Lage, wie die von Lincoln: sie ist mit ihren drei Thürmen 50 englische Meilen nach Norden, 30 Meilen weit nach Süden sichtbar, und gilt als eine der schönsten Kathedralen im Lande.

Grossetête fasste, sobald er eingesetzt war, das Steuer mit fester Hand, und that sofort Schritte, um Misbräuche, welche in kirchlichen Dingen eingerissen waren, abzustellen. Zunächst erliess er ein Rundschreiben an sämmtliche Archidiaconen, worin er sie beauftragte, die Gemeinden vor verschiedenen im Schwange gehenden Unsitten verwarnen zu lassen, durch welche Sonn- und Feiertage oder die heiligen Orte entweiht wurden. Dieser Erlass greift so recht in's Leben ein und ist von einem hohen sittlichen Ernst, einer gewissenhaften Sorge für das Seelenheil der ihm anvertrauten Gemeinden, einem brennenden Eifer für Gottes Haus getragen[1]. Aber nicht schriftlich blos oder durch Mittelspersonen, sondern auch unmittelbar und persönlich griff der neue Bischof ein. Schon im nächsten Jahr nach seinem Amtsantritt fing er an, die Klöster seines Sprengels persönlich zu visitiren. Die Folge war, dass nicht weniger als 7 Aebte und 3 Prioren sofort beseitigt wurden.

Uebrigens war Grossetête nicht gewillt, nur auswärts einzuschreiten, und gegen Misstände, die ihm näher lagen, ein Auge zuzudrücken. Er ging damit um, sein eignes Domkapitel zu visitiren und zu reformiren. Aber da kam er übel an! Das Kapitel, das nicht weniger als 21 Domherren zählte, erhob Protest: der Bischof erlaube sich unerhörte Uebergriffe und taste ihre seit unvordenklicher Zeit bestehenden Vorrechte an; das Kapitel sei autonom und stehe nur unter seinem Dechanten; blos wenn dieser fahrlässig sei oder selbst an den Bischof appellire, habe letzterer ein Wort darein zu reden[2]. Es kam darüber seit 1239 zu einer Spannung zwischen Bischof und Kapitel. Das Zerwürfniss wurde landeskundig, und konnte weder durch den Erzbischof von Canterbury, noch durch den päpstlichen Legaten Otho beigelegt werden. Bischof Robert reiste im November 1244 nach Lyon, wo

1) *Epistolae* 22, S. 72 folg.
2) Vgl. *Ep.* 73, S. 235 folg.

Innocenz IV. sich damals aufhielt. Ein Abgeordneter des Kapitels war schon vor ihm daselbst angekommen. Aber es dauerte nicht lange, so entschied der Papst in der Hauptfrage, über das Visitationsrecht, völlig zu Gunsten des Bischofs. Und nachdem letzterer diesen Erfolg errungen hatte, säumte er nicht, von dem endlich durchgesetzten Rechte Gebrauch zu machen, wiewohl Schwierigkeiten in der Ausführung ihm auch jetzt immer noch in den Weg traten.

Nebenbei setzte er die Visitation der Pfarreien und Klöster eifrig fort. Die Folge war, dass unwürdige Pfarrer abgesetzt wurden, während manche gewaltthätige Prioren ihre Würden freiwillig niederlegten. Die Beharrlichkeit aber und der Nachdruck, womit Grossetête das Werk der Kirchenvisitation trieb, erweckte auch andere Bischöfe zur Nacheiferung. Ja es scheint, als wäre das Ansehen des thatkräftigen Bischofs von Lincoln in demselben Maasse gestiegen, in welchem es ihn Kampf gekostet hat, seine zum Besten der Kirche gefassten Pläne durchzuführen. Und in der That ist seine bischöfliche Laufbahn fast eine ununterbrochene Reihe von Reibungen und Kämpfen. Lange bevor der Handel mit dem eigenen Kapitel zum Austrag gebracht wurde, gerieth er in Differenzen mit einflussreichen geistlichen Körperschaften, mit dem Abt von Westminster, mit dem Convent von Christ-Church in Canterbury.

Aber noch viel höher hinauf ging der tapfere Widerstand, den Grossetête je und je zu leisten sich genöthigt sah. Zu wiederholten malen, bald für sich allein, bald in Gemeinschaft mit andern Bischöfen, ist er dem König Heinrich III. entgegengetreten. Und was für ihn in seiner Stellung und bei dem Geiste seiner Zeit noch ungleich mehr heissen will, selbst dem Papste, und zwar einem Mann wie Innocenz IV. gegenüber, hat er seine Ueberzeugung und seinen Willen behauptet. Doch hievon nachher.

Bei dieser Menge geistlicher Fehden ist es begreiflich, dass seine Gegner ihn der Lieblosigkeit und Streitsucht beschuldigten. Ja selbst aus der Ferne gesehen, nach 6 Jahrhunderten, kann man, bei oberflächlicher Betrachtung dieses kampfreichen Lebens, den Eindruck bekommen, der energische Mann sei ein allzu streitbarer Charakter, wo nicht gar ein hochfahrender Hierarch gewesen.

Allein genauer betrachtet, steht die Sache ganz anders. Eine sorgfältige Prüfung seines Briefwechsels hat mir die Ueberzeugung aufgedrungen: es war nicht die Folge eines heftigen Temperaments, sondern Sache des Gewissens und der Gottesfurcht, wenn Grossetête sich in vielfache Kämpfe einliess. Einmal schreibt er (an den Abt von Leicester): »Ihr machet uns ein eisernes Herz und Erbarmungslosigkeit zum Vorwurf. Ach dass wir ein eisernes hartes Herz hätten, das sich durch Schmeichelworte der Verführer nicht erweichen lässt; ein starkes, das sich durch die Schrecken der Bösen nicht brechen lässt; ein scharfes, das die Fehler abschneidet und das die Bösen, wenn sie widerstreben, zerschmettert[1]!« Schon diese eine Aeusserung gibt zu erkennen, dass sein Handeln nicht Ausfluss der Natur und des Temperaments gewesen, sondern aus Grundsatz und Ueberlegung hervorgegangen sein muss. In diesem Sinne antwortete er dem Dechanten und Domkapitel von Sarum, die ihn zum Frieden mit seinem Domkapitel mahnten: den Frieden erstrebe er über alles, aber den rechten, nicht den falschen Frieden; denn dieser sei nur eine Verkehrung der wahren, gottgewollten Ordnung[2]. Dass aber nicht Rechthaberei ihn leitete, ergibt sich aus dem Umstand, dass ihm bei seinen Conflikten nicht an dem Erfolg, sondern an der Erhaltung eines unverletzten Gewissens alles lag. Noch als Archidiaconus von Leicester kam er 1231 in einen Handel mit dem Benedictinerconvent Reading; allein er war bereit, sich dem Spruch eines Schiedsrichters, über dessen Wahl beide Theile sich würden vereinigen können, vollständig zu unterwerfen[3]. Und später einmal, als er gegen eine Anstellung, die Cardinal Otho für einen Günstling wünschte, seine Bedenken vollständig ausgesprochen hatte, begnügte er sich damit, dem Cardinal die Sache in's Gewissen geschoben zu haben, und stellte ihm ruhig die Entschliessung anheim[4]. Es ist das stete Bewusstsein seiner Verantwortung, und Furcht »vor Dem, der Leib und Seele verderben

1) *Epistolae*, Nr. 55, S. 170.
2) *Ep.* 93, S. 290 folg.
3) *Ep.* 4, S. 32.
4) *Ep.* 74, S. 241 folg.

kann in die Hölle«, was ihn bewegt, wenn er einflussreichen und hochgestellten Personen sich widersetzen muss.

Aber bleibt nicht wenigstens der Verdacht hierarchischen Hochmuths? Nun, so wenig Grossetête seinem bischöflichen Recht jemals etwas zu vergeben geneigt war, mochte er es mit Untergebenen oder mit Oberen, mit den Grossen des Reichs oder mit dem Oberhaupt der Kirche selbst zu thun haben: so galt ihm doch die bischöfliche Würde und Befugniss nicht als Zweck, nur als Mittel. Der letzte Zweck war ihm das Heil der Seelen. Dem sollten Pfarramt und Patronat, Bisthum und Papstthum, Kirchenfreiheit und Kirchengut, jedes in seinem Maasse und in seiner Art, dienen. Wenn er auf Amtsreisen die Pfarrgeistlichkeit eines Landkapitels um sich versammelte und vor ihr eine Predigt hielt, so hatte er sein Absehen auf die sämmtlichen Gemeinden dieser Pfarrer gerichtet: »er sei schuldig, Allen in seinem Sprengel Gottes Wort zu predigen; und doch sei er ein für alle mal nicht im Stande das persönlich zu leisten, bei der Menge von Pfarrkirchen und der ausserordentlich zahlreichen Bevölkerung; darum wisse er sich nicht anders zu helfen, als dass er auf Reisen, wenn die Pfarrer, Vikare und Parochialpriester je eines Dekanates vor ihm versammelt seien, ihnen Gottes Wort predige, um durch ihre Vermittelung wenigstens einigermaassen zu thun, was er persönlich zu erfüllen sich ganz ausser Stande sehe [1].«

Bei solcher Gesinnung ist es freilich überraschend, wenn man ein andermal hört, wie er einem Staatsbeamten auseinandersetzt, dass die bürgerliche Gesetzgebung sich nach dem kirchlichen Gesetze richten müsse, weil ja die weltlichen Fürsten alle Gewalt und Würde, welche sie inne haben, von der Kirche empfangen; beide Schwerter, das leibliche und das geistliche, stehen dem heil. Petrus zu, nur mit dem Unterschiede, dass die Kirchenfürsten blos das geistliche Schwert persönlich handhaben, während sie das leibliche Schwert durch die Hand der weltlichen Fürsten führen.

1) *Ep.* Nr. 50, S. 146. — Ohne Zweifel sind die *Sermones ad clerum*, welche Eduard Brown 1690 veröffentlicht hat (s. oben S. 178, Anm. 1), eben solche Ansprachen, die Grossetête auf seinen Visitationsreisen vor einzelnen Kapitelssynoden gehalten hat.

welche es indessen nach dem Winke jener zücken und in die Scheide stecken sollen [1]. Da glaubt man in der That einen Ultrakurialisten vor sich zu haben; das ist ja ganz die Sprache eines Innocenz III. Und doch ist der Sachverhalt nicht etwa derjenige, welchen Eduard Brown [2] voraussetzt, nämlich dass Grossetête in seiner späteren Zeit in das andere Lager übergegangen wäre. Sondern er war schon in seiner früheren Zeit im tiefsten Herzensgrunde nicht so gesinnt, dass er dem Nachfolger Petri unbedingt Alles aufgeopfert, oder dem Episkopat um seiner selbst willen alle mögliche Vollmacht zugesprochen hätte. Allerdings stellt er in naiver Gesinnung das kirchliche Gesetz völlig auf gleiche Linie mit den Geboten Gottes; allerdings stellt er den Staat entschieden unter die Kirche, und verkennt dessen Autonomie. Aber er sieht diese Dinge durch die Brille seines Jahrhunderts und kann sich von den Begriffen desselben nicht losmachen. Dennoch ist ihm innerhalb der Kirche weder der Episkopat noch das Papstthum Selbstzweck, sondern Gottes Ehre und das Reich Gottes. Das ganze Auftreten und Handeln des Mannes, nicht blos in späterer, sondern auch in früherer Zeit, berechtigt uns, seinen innersten Gedanken so aufzufassen. Auch schon die Antwort, welche er auf die offenbar ironisch und spitzig ausgefallene Erwiederung jenes Staatsmannes ertheilt, lässt ersehen, dass unser Bischof schon in seinem ersten Schreiben nicht die Absicht gehabt haben kann, sich auf das hohe hierarchische Pferd zu setzen [3].

Suchen wir den innersten Kern alles Sinnens und Trachtens des unglaublich vielbeschäftigten Mannes zu erkennen, so können wir denselben in nichts anderem finden, als in der Sorge für die Seelen. Um dieses Ziel zu erreichen, arbeitet er mit besonderem Eifer an der sittlichen und religiösen Hebung des Pfarramtes. Ein Doctor der Theologie, Wilhelm von Cerda, den er selbst zu einer Pfarrstelle ernannt hatte, hatte viel mehr Lust, seine Vorlesungen an der Pariser Universität fortzusetzen, als seine Ge-

1) *Ep.* 23, S. 90 folg. Vgl. das Schreiben an König Heinrich III. selbst, 124, S. 348 folg.

2) *Append. ad Fasciculum rer. expet.* 1690. S. 322 folg.

3) *Ep.* 24, S. 95 folg.

meinde in England persönlich zu versorgen. Aber Grossetête ermahnt ihn ebenso zart als eindringlich und warm, er möge lieber selbst ein Seelenhirte werden und die Schafe Christi in seiner Gemeinde weiden, als für Hirten der Schafe vom Katheder aus Vorlesungen halten[1]. Man sieht, wie hoch er das Pfarramt stellt, und dass er selbst, der in der Wissenschaft auf der Höhe seiner Zeit stand, doch nicht das Wissen, sondern das Leben, insbesondere die hingebende Seelsorge, als das höchste ansieht. Worin anders, als in dem Pfarramt, hatte das Visitationswerk, welches Grossetête mit besonderem Eifer angefasst und fortgeführt hat, seinen Schwerpunkt? Und die Predigten, welche er auf Visitationsreisen, bei Ordinationen oder Kirchweihen vor den versammelten Pfarrern eines seiner 72 Landdekanate zu halten pflegte, waren nichts anderes, als oberhirtliche Ansprachen an die Seelenhirten, um diesen das Gewissen zu schärfen und die Pflichten ihres Amtes an das Herz zu legen. Einige unter diesen auf uns gekommenen Ansprachen bilden in der That eine Pastoraltheologie *in nuce*[2]. Wenn Grossetête bei seinen Visitationen kraft seiner Disciplinargewalt, unwürdige Priester auf der Stelle absetzte, wenn er vermöge seines Patronats darauf Bedacht nahm, erledigte Stellen mit unterrichteten, im Predigen geübten, wackeren Männern zu besetzen, so hat er, so viel an ihm war, das Pfarramt zu heben gesucht. Dazu kommt das wachsame Auge, welches er auf die Besetzung der Kirchenämter seines Sprengels durch Privatpatrone, Körperschaften, selbst durch die Krone oder die Kurie richtete. Wie oft hat er die kanonische Einweisung eines Ernannten verweigert, und wie viele Unannehmlichkeiten und Kämpfe sind ihm gerade aus der gewissenhaften Aufsicht über die Besetzung der geistlichen Aemter erwachsen! Ein beträchtlicher Theil seines Briefwechsels beschäftigt sich ausschliesslich mit diesem Gegenstand.

Grossetête hatte kaum den bischöflichen Stuhl bestiegen,

1) *Ep.* 13, S. 57 folg., vgl. 51, S. 147 folg.

2) z. B. *Sermo ad clerum*, bei Brown 258 folg.; *Monitio et persuasio pastorum* über den Text: »Ich bin ein guter Hirte« Joh. 10, 12, a. a. O. 260 folg.

als ein Staatsbeamter, Wilhelm von Raleger (Raleigh) einen blutjungen Menschen, Wilhelm von Grana, zu einem Pfarramt präsentirte. Der Bischof bestätigte ihn nicht, theils seiner Minderjährigkeit, theils seiner ungenügenden Kenntnisse halber; was von dem Patron höchst ungnädig aufgenommen wurde. Wir haben noch das Schreiben, worin der Bischof seine Weigerung begründet. Er thut das in einer Weise, welche uns mit Hochachtung vor seiner Gewissenhaftigkeit und Gottesfurcht erfüllt[1]). Und wie oft ist es sonst vorgekommen, dass der Bischof die Einweisung eines ihm präsentirten Klerikers abgelehnt hat, sei's wegen mangelnden kanonischen Alters, sei's wegen ungenügender Kenntnisse oder aus beiden Gründen zugleich, sei's wegen völlig unpriesterlichen Gebahrens[2]).

Ebenso scharf als auf die Besetzung der Pfarrstellen hat der treue und wachsame Oberhirte auch darauf geachtet, ob die bestellten Pfarrer sich dem Amt und ihrer Gemeinde auch nach Kräften widmen. Begreiflich konnte er zu der Anhäufung einer Mehrzahl von Pfründen in einer und derselben Hand, wobei es nur auf das Einkommen abgesehen war und die Gemeinden als Nebensache betrachtet wurden, nicht gut sehen. Mehr als einmal tritt er gegen die *Pluralitas beneficiorum* auf[3]). Bei seiner Erweckung ca. 1232 war er in dieser Beziehung streng gegen sich selbst geworden; nun war er auch streng gegen Andere. Ferner dringt er wiederholt darauf, dass Jeder da, wo ihm die Seelsorge anvertraut ist, auch wirklich »residiren« solle. Nachdrücklichst fordert er das von einem Magister Richard von Cornwall, dem er auf Empfehlung des Cardinals Aegidius eine Pfründe verliehen hatte. Der Bischof liess dem Magister durch den Cardinal unter anderm sagen: er möge sich nicht weigern, »von Rom nach England herabzusteigen, um die Schafe zu weiden, da der Sohn Gottes,

1) *Ep.* 17, S. 63 folg. Vgl. 11, S. 50 folg., wo das Bewusstsein der Verantwortlichkeit für das Heil der seinem bischöflichen Regiment anvertrauten Seelen ergreifend ausgesprochen ist.

2) z. B. *Ep.* 26, S. 102. — *Ep.* 19 und 71, S. 68 und 204.

3) *Ep.* 74, S. 241 folg. Besonders eindringlich redet er in dieser Hinsicht einem gewissen Hugo von Pateshull in's Gewissen (*ep.* 25, S. 97 folg.); letzterer ist 1241 als Bischof von Lichfield gestorben.

um dieselben zu erlösen, vom Thron der Majestät zu der Schmach des Kreuzes herabgestiegen ist«[1]. Ein andermal macht er die persönliche Uebernahme der Seelsorge an Ort und Stelle förmlich zur Bedingung der Ernennung[2].

Ein anderer Umstand, der den Bischof zu Zeiten viel beschäftigt hat, zielt gleichfalls auf Hebung der geistlichen Aemter hin. Im Jahr 1236 berief der König den Abt des Benedictinerklosters Ramsey zum Reiserichter. Das brachte den gewissenhaften Oberhirten in wahre Seelennoth. Die Uebernahme jener Funktion erschien ihm um so unverträglicher mit den Ordensgelübden und mit einem klerikalen Amt überhaupt, als ein Richter leicht in den Fall kommen könne, Todesurtheile fällen zu müssen. Daher wandte er sich zuerst an den Erzbischof von Canterbury mit der Bitte, den König womöglich zur Zurücknahme jener Berufung bestimmen zu wollen. Der Erzbischof meinte, die Entscheidung über die Prinzipfrage dem nächsten Concil vorbehalten zu müssen. Aber nur um so dringlicher wurde für den Bischof die Gewissensfrage: ob es einem Mönch Sünde sei richterliche Funktionen zu übernehmen? Dass diese Frage bejaht werden müsse, schien ihm klar. Dann stand aber auch fest, dass ein Oberhirte, der dies zulasse, gleichfalls eine Sünde begehe. Daher bittet, ja beschwört er den Erzbischof in einem zweiten Schreiben, ihm eine runde und klare Antwort auf die Frage zu geben: ob es einem Mönch oder Kleriker eine Sünde sei oder nicht, wenn er den Auftrag, Recht zu sprechen, annehme? und demnach, ob es einem Bischof Sünde sei oder nicht, dies geschehen zu lassen[3]? — Was schliesslich der Erfolg gewesen, lässt sich aus dem Briefwechsel nicht ersehen, interessirt uns auch weniger, als die Thatsache, dass Grossetête auch in dieser Hinsicht dahin arbeitete, die Kirchenämter von anderweitiger Belastung zu befreien und auf ihre rein kirchliche und sittlich-religiöse Bestimmung, zum Heil der Seelen, zurückzuführen.

1) *Ep.* 46, S. 138 folg.

2) *Ep.* 51, S. 147 folg.

3) *Ep.* 27 und 28, S. 105 folg. 108 folg. Noch ausführlicher begründet er seine Ueberzeugung, dass Kirchenamt und Richteramt unvereinbare Dinge seien, *ep.* 72, S. 205—213.

Dass aber Kirche und Kirchenamt ihm nicht als Selbstzweck erschienen, dass ihm die Seelsorge und das Heil der Seelen höher stand, als das Pfarramt an sich, ergibt sich zweifellos aus dem Umstand, dass Grossetête die neu aufgekommenen Bettelmönche zur Predigt und Seelsorge heranzog. Schon früher, als er noch in Oxford wirkte, war er in ein näheres Verhältniss zu den Franziskanern getreten und hatte ihnen an der Universität nach Kräften Vorschub gethan[1]. Zum Bischof befördert, hat er sowohl Franziskaner wie Dominikaner, als Coadjutoren, sich beigesellt, zur Beihülfe im bischöflichen Amt[2]. Und nicht nur das: er begrüsste freudig, schützte und förderte ihre Wirksamkeit in seinem Sprengel überhaupt, und scheute sich nicht offen auszusprechen, dass sie durch Predigt und Beichtstuhl, durch ihren Wandel und ihre Gebete unschätzbar viel Gutes in England wirken und die Schäden und Mängel der Geistlichen ersetzen[3]. Wie ganz anders dachte Grossetête in diesem Stück, als manche seiner Geistlichen, die es als eine Beeinträchtigung des Pfarramtes ansahen, wenn ein Dominikaner oder Franziskaner in ihrer Parochie predigte und Beichte hörte, und ihre Gemeinden auf jede Weise davon zurückzuhalten suchten, solche Predigten zu hören oder bei einem Bettelmönch zu beichten[4]. Bischof Grossetête hingegen schrieb einmal an Papst Gregor IX.: »O, wenn Eure Heiligkeit sehen könnte, wie andächtig und demüthig das Volk herzuströmt, um von ihnen (den Bettelmönchen) das Wort des Lebens zu hören und seine Sünden zu beichten, und wie viel Gewinn aus ihrer Nachahmung die Geistlichkeit und die Religion gezogen hat. Sie würde gewiss sagen: »das Volk, so im Finstern wandelt, siehet ein grosses Licht[5]!« Demgemäss suchte er auf die Pfarrgeistlichkeit seines Sprengels in dem Sinn einzuwirken, dass sie die Gemeinden

1) Vgl. die Nachweisung in PAULI's Programm über Grossetête und Adam von Marsh, Tüb. 1864.

2) *Ep.* 40 und 41, S. 131 folg. 133 folg.; jener Brief an den General des Dominikanerordens, dieser an den des Franziskanerordens gerichtet, ziemlich identische Schreiben.

3) *Ep.* 34, S. 121.

4) *Ep.* 107, S. 317.

5) *Ep.* 58, S. 180. Vgl. oben Kap. 1. III. S. 82.

dazu bewegen sollte, die Predigten der Bettelmönche zu hören und bei ihnen zu beichten[1]. Dieses Verfahren beweist deutlich genug, dass Grossetête, so hoch er das Pfarramt schätzte und so eifrig er darauf bedacht war dasselbe zu fördern und zu heben, doch weit davon entfernt gewesen ist, es um seiner selbst willen zu erheben. Vielmehr stand ihm Gottesfurcht, Frömmigkeit und Seelenheil als letzter Zweck, dem das geistliche Amt nur dienen solle, unendlich höher.

Grossetête's religiöse und kirchliche Gesammtanschauung lässt sich am reinsten und treuesten aus einer Denkschrift ersehen, in der er alle seine Klagen über die Schäden der Kirche seiner Zeit niedergelegt, und die er dem Papste persönlich überreicht hat.

Es kam nämlich immer häufiger der Fall vor, dass Kirchenlehen, Zehentrechte und Pfarrgüter in den Besitz von Klöstern, Ritterorden u. s. w. übergingen, was man »Appropriation« nannte. Das war ein Verlust an lokalem Kirchengut, eine Verarmung der betreffenden Ortskirche. Das Pfarrlehen war nicht mehr im Stande, den Lebensunterhalt eines Pfarrers zu gewähren. Die Folge war, dass nicht mehr ein Priester an Ort und Stelle wohnen konnte. Das Pfarramt wurde nur noch von einem Kloster aus, oder auf Kosten einer Ordenscomthurei, von auswärts her versehen, bald durch diesen, bald durch jenen Priester oder Mönch. Kurz, das Amt wurde verwahrlost, die Gemeinde war geistlich verwaist. Bischof Grossetête machte in späteren Jahren bei Kirchenvisitationen die Beobachtung, dass dieser Unfug immer weiter um sich griff. Er erkannte darin eine höchst bedenkliche Beeinträchtigung nicht nur des Pfarramts, sondern auch der dem Amt anvertrauten Seelen. Der erste Schritt, den er gegen das Uebel that, war, dass er eine päpstliche Vollmacht auswirkte, kraft deren er alle Vereinbarungen und Verträge dieser Art für null und nichtig zu erklären befugt war. Sobald er diese Vollmacht in den Händen hatte, lud er 1250 alle mit Pfründen versehenen Mönche des Sprengels vor sich und eröffnete ihnen den päpstlichen Erlass. Er war entschlossen, alle diejenigen Pfarr-

1) In dem angeführten Rundschreiben an die Archidiaconen, *ep.* 107, S. 317.

güter vor der Hand in eigene Verwaltung zu nehmen, über deren Erwerbung, und zwar mit Genehmigung des Domkapitels, die Klöster sich nicht urkundlich auszuweisen vermöchten. Allein die Erfahrung bewies, dass die päpstliche Vollmacht nicht viel half, weil Bestechungen am päpstlichen Hofe allzuleicht Exemtionen erzielten und die wohlgemeinten Absichten des Bischofs vereitelten. Allein Grossetête war nicht der Mann, um einem solchen Hinderniss zu weichen. Ungeachtet seines hohen Alters entschloss er sich zu einer nochmaligen Reise zu Papst Innocenz IV., welcher sich, wie vor 6 Jahren, immer noch zu Lyon befand. Im Frühjahr 1250 setzte er mit einem zahlreichen geistlichen Gefolge über den Kanal. In Lyon angekommen fand er jedoch bei der Kurie eine viel kühlere Aufnahme, als das erstemal. Und in der Hauptsache, an der ihm lag, hat er so gut wie nichts ausgerichtet. Er blieb indes, mit verschiedenen Unterhandlungen beschäftigt, den ganzen Sommer über in Lyon.

Einmal nun, in einer Audienz am 13. Mai, überreichte er sowohl dem Papste selbst, Innocenz IV., als dreien der anwesenden Cardinäle, je ein Exemplar von einer Denkschrift, in der er sein ganzes Herz ausschüttete. Dieselbe wurde sofort in Gegenwart des Papstes vorgelesen, durch Cardinal Otho, der als Legat geraume Zeit in England gelebt hatte und in vielfache Berührung mit Grossetête gekommen war.

Diese Denkschrift ist auf uns gekommen, freilich unter dem unangemessenen Titel einer »Predigt«[1]. Sie ist ein Schriftstück voll ernsten sittlichen Eifers und unerschrockener Freimüthigkeit.

Grossetête geht hier davon aus, der Eifer um das Heil der Seelen, dieses Gott wohlgefälligste Opfer, habe den ewigen Sohn Gottes, den Herrn der Herrlichkeit, auf die Erde und in die Erniedrigung herabgeführt. Durch seine Apostel und die von ihnen bestellten Hirten, unter welchen vornämlich der Papst Christi Bild trägt und seine Stelle vertritt, sei das Reich Gottes gekommen,

1) *Sermo Roberti Lincolniensis Episcopi* etc., bei BROWN, *Appendix*, S. 250—257; allerdings in einer Textgestalt, welche viel zu wünschen übrig lässt.

das Haus Gottes voll geworden. Aber jetzt sei die Kirche Christi leider gar sehr gemindert und eingeengt: im grössten Theile der Welt herrsche der Unglaube; was die Christenheit betrifft, so habe einen beträchtlichen Theil derselben Spaltung von Christo getrennt[1]; in dem kleinen Rest gehe da Ketzerei im Schwange, während dort die sieben Todsünden herrschen, so dass Christus längst klagen müsse: »Ach es gehet mir wie einem, der im Weinberge nachlieset, da man keine Trauben findet zu essen, und möchte doch gerne die besten Trauben haben! Die frommen Leute sind weg in diesem Lande, und ein Gerechter ist nicht mehr unter diesen Leuten!« (Micha 7.)

Was ist aber die Ursache dieses trostlosen Verfalls der Kirche? Unstreitig die Verminderung der Zahl guter Seelenhirten, der Zuwachs an schlechten Hirten, und die Beschränkung der Hirtengewalt. Schlechte Pastoren sind die Ursache des Unglaubens, der Spaltung, der Ketzerei und Lasterhaftigkeit in der ganzen Welt. Sie sind es, welche die Heerde Christi zerstreuen, den Weinberg des Herrn verwüsten und die Erde entweihen. Kein Wunder; denn sie verkündigen nicht das Evangelium Christi mit lebendigem Wort, das aus lebendigem Eifer für das Heil der Seelen kommt und durch einen Jesu Christi würdigen Wandel verstärkt wird. Ausserdem fügen sie alle mögliche Uebertretung hinzu: ihr Hochmuth ist immer noch im Steigen, ebenso ihre Habsucht, Ueppigkeit und Ausschweifung[2]. Und weil der Wandel der Hirten eine Unterweisung der Laien ist, so werden sie Lehrer alles Irrthums und alles Bösen. Anstatt ein Licht der Welt zu sein, verbreiten sie durch ihren ungöttlichen Wandel dichteste Finsterniss und tödtliche Kälte.

Aber was ist wieder dieses Uebels Quelle? Ich erbebe davor es auszusprechen, und doch wage ich nicht es zu verschweigen! Ursache und Quelle davon ist die Kurie selbst! Nicht blos weil sie diesen Uebeln nicht so, wie sie könnte und sollte,

1) Anspielung auf die griechische Kirche.

2) Wir beschränken uns auf die einfachsten Grundlinien des Gedankengangs. Die Ausführung selbst wird hier, unter Anwendung der gewaltigsten prophetischen Strafreden, mitunter wahrhaft erschütternd.

steuert; sondern noch mehr, weil sie selbst durch ihre Dispensationen, Provisionen und Collaturen schlechte Hirten bestellt, indem sie nur darauf ihr Absehen richtet, für den Lebensunterhalt eines Menschen zu sorgen, und dafür viele tausend Seelen dem ewigen Tod anheim fallen lässt. Wer die Sorge für eine Heerde einem Menschen zuweist, damit er die Milch und Wolle nehme, während er nicht fähig oder nicht gewillt ist, die Heerde zu leiten, zu weiden und zu schützen, der gibt ja die Heerde selbst dem Tode preis. Das sei ferne von Dem, welcher Christi Stelle vertritt! Wer so das Hirtenamt preis gibt, der verfolgt Christum in seinen Gliedern. Und weil die Thaten der Kurie eine Unterweisung der Welt sind, so gibt sie durch solche Uebertragung der Seelsorge Allen, die ein Patronatrecht besitzen, Weisung und Aufforderung, dergleichen Hirten aus Rücksicht für geleistete Dienste oder aus Gefälligkeit gegen die Machthaber zum Pfarramt zu befördern und so Christi Schafe zu verderben. Und Niemand sage, solche Pfarrer machen alsdann durch Mittelspersonen die Heerde selig! Denn unter diesen Mittelspersonen sind viele selbst Miethlinge, die, wenn der Wolf kommt, fliehen. Ueberdies besteht das Pfarramt nicht blos im Spenden der Sakramente, im Horensingen und Messelesen, sondern darin, dass man das Wort des Lebens wahrhaftig lehrt, die Laster rügt und züchtigt, überdies Hungernde speist, Dürstende tränket, Nackte kleidet, Fremdlinge beherbergt, Kranke und Gefangene besucht, zumal unter den eigenen Pfarrkindern, um durch solche Handlungen das Volk in heiligen Uebungen des thätigen Lebens zu unterweisen. Und solche Handlungen zu verrichten steht gar nicht in der Macht jener Mittelspersonen, denn sie bekommen von den Kirchengütern kaum so viel, dass sie davon leben können[1]. Nun kann man sich bei solchen Uebeln immer noch damit trösten, es könnten ja Nachfolger kommen, welche den Hirtenberuf besser erfüllen. Wenn aber Pfarrkirchen an Klöster übergehen, so werden jene Uebel dauernd gemacht. — Alles derartige gereicht der Kirche nicht zur Erbauung, sondern zur Verstörung. Gott wolle verhüten,

1) Hiemit kommt er auf denjenigen Uebelstand zu sprechen, der ihn zu der ganzen Reise veranlasst hat.

dass gar der heilige Stuhl und dessen Inhaber Christo zuwider handle und demnach Abfall und Spaltung verschulde!

Ferner ist das Hirtenamt, namentlich der Bischöfe, heutzutage beschränkt und gebunden, zumal in England. Und das dreifach: erstlich durch Exemtionen und Privilegien der Klöster. Wenn die Insassen derselben ausserhalb ihrer Mauern sich dem verderblichsten Lasterleben hingeben, so können die Hirten (d. h. die Bischöfe) nichts dawider thun; durch die Privilegien der Klöster sind ihnen die Hände gebunden. Zum andern tritt die weltliche Macht in den Weg, wenn bei Untersuchungen über Sünden von Laien andere Laien beeidigt werden sollen. Dazu kommen drittens Appellationen an den päpstlichen oder erzbischöflichen Stuhl. Schreitet ein Bischof pflichtmässig ein, um Laster zu strafen und unbrauchbare Pfarrer abzusetzen, so wird Berufung eingelegt und die Freiheit der Kirche angerufen; hiemit wird die Sache auf die lange Bank geschoben und das Verfahren des Bischofs gelähmt.

Schliesslich fordert Grossetête den heil. Stuhl auf, er möge allen Misbräuchen dieser Art steuern: insbesondere den Ausschweifungen der eigenen Hausgenossen der Kurie, worüber die Klagen laut genug seien, Einhalt thun; das unevangelische Dreinschlagen mit dem Schwert unterlassen, und die so verrufene Bestechlichkeit des päpstlichen Hofes ausrotten. Es stehe zu befürchten, dass der heil. Stuhl, falls er nicht unverzüglich sich bessere, das schwerste Gericht, ja den Untergang über sich werde hereinbrechen sehen. Der heil. Vater möge nicht als Anmaassung auslegen, was der Verfasser lediglich nur aus Furcht vor dem »Wehe!« des Propheten, und aus sehnlichem Verlangen nach Besserung, unter Bangigkeit und Thränen, in aller Ergebenheit und Demuth ihm darzulegen sich unterfangen habe.

Diese Auslassung kann nicht anders als die tiefste Achtung vor dem gottesfürchtigen Gemüth des Verfassers, seinem brennenden Eifer für Gottes Haus, der Seelen Heil und die Besserung der Kirche erwecken. Aber andererseits ist auch begreiflich, dass die unerhörte Freimüthigkeit der Sprache dem gewaltigen Mann keinen Vorschub am päpstlichen Hofe leisten konnte. Als Grossetête im September von Lyon abreiste und um Michaelis 1250 in der Heimath

wieder ankam, war er eine Zeit lang so niedergeschlagen, dass er mit dem Gedanken umging, sein bischöfliches Amt niederzulegen. Es ist jedoch nicht dazu gekommen. Er sammelte sich wieder und handelte von da an nur mit desto mehr Nachdruck und mit weniger Rücksichten auf den Papst und die Krone. Die Visitation der Klöster und Pfarreien wurde mit einer womöglich noch grösseren Strenge als früher wieder aufgenommen; unwürdige Pfarrer wurden abgesetzt; überall, wo es nöthig war, bestellte der Bischof, kraft einer endlich erlangten Vollmacht des Papstes, Vicare, denen er ihren Gehalt aus dem Pfarreinkommen anwies. Im Parlament war seine Stimme von maassgebendem Gewicht. Er setzte es 1252 durch, dass die Prälaten eine Zumuthung des Königs, ihm zum Behuf seines Kreuzzuges in das heilige Land den Zehnten aller kirchlichen Einkünfte auf drei Jahre zu bewilligen, ablehnten. Und in einem Schreiben vom gleichen Jahre, welches an die Grossen des Reichs, an die Bürger von London und an die »Communität« von England gerichtet ist, sprach er sich über die das Land ausbeutenden rechtswidrigen Uebergriffe des apostolischen Stuhles stark genug aus.

Aber in seinem Todesjahre ereignete sich ein Vorfall, der den Namen des Bischofs von Lincoln am berühmtesten gemacht hat. Innocenz IV. hatte einem seiner Nepoten, Friedrich von Lavagna [1]) (der Papst selbst war ein Graf von Lavagna) eine Domherrnstelle nebst Präbende an der Kathedrale zu Lincoln übertragen und denselben sofort durch einen Cardinal investiren lassen. In Folge dessen erging, nicht an den Bischof, sondern an den Archidiaconus von Canterbury und an einen päpstlichen Agenten in England, Magister Innocenz, ein apostolisches Schreiben vom 26. Januar 1253 aus Perugia, mit dem bestimmten Befehl, den genannten jungen Mann, beziehungsweise seinen Anwalt, in den wirklichen Besitz jener Würde und Präbende zu setzen. Und damit ja kein Aufschub, geschweige denn ein wesentliches Hinderniss in den Weg treten könne, wurden in dem päpstlichen Schreiben alle und jede etwa entgegenstehende Rechte und Satzungen, selbst wenn

1) Nicht »Friedrich von Löwen«, wie PAULI, Geschichte von England, III, 663 schreibt.

sie apostolische Bestätigung erlangt hätten, auch alle direkten apostolischen Concessionen, wem sie gelten und wie sie immer lauten mögen, für diesen Fall ausdrücklich beseitigt[1]. Nicht genug. Falls irgend Jemand gegen die Ausführung dieses Befehls Widerspruch erheben oder thätlichen Widerstand wagen sollte, beauftragte der Papst seine Agenten, den Betreffenden sofort vorzuladen, dass er binnen zweier Monate persönlich vor dem Papst erscheine und sich gegen Friedrich von Lavagna verantworte[2].

Man hat sicherlich gedacht, so könne es nicht fehlen. War doch jede erdenkliche Ausflucht abgeschnitten, jeder Riegel vorgeschoben. Und dennoch hat es gefehlt!

Der Bischof von Lincoln, obgleich bereits ein 80jähriger Greis, war nicht gewohnt, sich einschüchtern zu lassen. Er hat mit aller Macht, die ein aus heiligem Pflichtgefühl entsprungenes Bewusstsein des Rechts gewährt, Einsprache erhoben und Widerstand geleistet. Und das Schreiben, in welchem er seinen Widerspruch niederlegte, hat nicht nur damals auf die englische Nation eine elektrische Wirkung geübt, es hat auch Jahrhunderte lang nachgewirkt, und den Namen des gottesfürchtigen, aufrichtigen und unbeugsamen Mannes mehr als alle seine Gelehrsamkeit und mehr als alle Verdienste seines langen, thätigen und fruchtreichen Lebens berühmt und populär gemacht.

Grossetête hat keineswegs direkt an den Papst selbst geschrieben[3]. Und das war nicht blos klug. Er war es auch seiner

1) *non obstantibus privilegiis* etc. — die so häufig angewandte Klausel, womit der jeweilige Papst die rechtsgültigen Anordnungen seiner Vorgänger, ja seine eigenen, für einen bestimmten Fall und zu Gunsten Einzelner umging, oder eigentlich *ad hoc* aufhob.

2) Dieses päpstliche Schreiben ist vollständig abgedruckt bei Brown, *Appendix*, 399, und bei Luard a. a. O. S. 432 folg. Anm.

3) Dies ist zwar die gewöhnliche Annahme. Selbst Luard im Vorwort zu *Grosseteste Epistolae*, p. LXXIX folg., und Pauli, im Tübinger Programm über Bischof Grosseteste und Adam von Marsh, S. 24, setzen voraus, der Brief sei an den Papst gerichtet. Auch die Ueberschrift, welche Luard, ohne Zweifel auf Grund der Handschriften, dem Briefe gegeben hat, deutet an, der Brief sei an den Papst selbst gerichtet. Dennoch ist diese Ueberschrift meines Erachtens irrig und unächt. Denn einmal ist die

Würde schuldig. Innocenz IV. hatte den Bischof absichtlich umgangen, ungeachtet es sich um eine Domherrnstelle an seiner Kathedrale handelte, wornach der Ordinarius kaum zu umgehen war. Nur wie im Vorbeigehen war in dem päpstlichen Schreiben des Bischofs gedacht worden. An den Archidiaconus zu Canterbury und an den Agenten der Kurie hatte der Papst sein Schreiben adressirt. Daher war es in jedem Betracht angemessen und wohl überlegt, dass der Bischof seinerseits den Papst persönlich ganz aus dem Spiele liess, wie zuvor dieser ihn selbst ignorirt hatte. Er wandte sich lediglich an den Archidiaconus zu Canterbury und an den Magister Innocenz [1].

Anrede: *Discretio vestra* für den Papst durchaus ungeeignet; Grossetête selbst schreibt in den zwei sicher an den Papst gerichteten Briefen, 110 und 117, S. 328 folg. und 338 folg., *Sanctitas vestra*; ein Umstand, den schon Eduard Brown nicht unbemerkt gelassen hat. Sodann aber ist entscheidend die Thatsache, dass gegen Ende des Briefes die Anrede: *reverendi domini* auftaucht, welche unstreitig eine Mehrheit der Adressaten voraussetzt. — Ueberdem würde die Haltung des Briefes, falls er direkt an den Papst gerichtet wäre, geradezu unbegreiflich sein. Die Thatsache, dass der Stil dieses Briefes gegen den der beiden unzweifelhaft für den Papst bestimmten Briefe doch bedeutend absticht, hat Luard, Vorrede LXXIX folg. nicht verkannt. Aber was er zur Erklärung des Unterschiedes beibringt, befriedigt, unter der Voraussetzung, dass auch dieses Schreiben direkt dem Papste zugedacht war, doch nicht vollkommen. Dessen ungeachtet hat Eduard Brown Recht: »für den Papst sei der Brief, so wie so, doch bestimmt gewesen, mochte er direkt oder indirekt in seine Hände kommen.« Gewiss. Und deshalb gehörte genau eben so viel Muth und gutes Gewissen dazu, an die beiden Beauftragten des Papstes so zu schreiben. Während wir über den Takt und Anstand doch anders urtheilen müssten, wenn fest stünde, dass der Briefsteller seine Worte direkt an den Papst habe richten wollen. Das Misverständniss erklärt sich jedoch einigermaassen aus dem Umstande, dass der Agent des Papstes, Magister Innocenz, eben so heisst, wie der Papst selbst.

1) Das berühmte Schreiben ist bei Brown, 400 folg., Oudin, *Comm. de scriptoribus eccl. antiquis*, III, 142 folg., und bei Luard, als *Ep.* 128, S. 432 folg. abgedruckt. Dass dasselbe in den Handschriften »unzählige male« vorkomme, bezeugt Luard p. XCVII. Unter denjenigen, welche auf dasselbe Bezug nehmen, nenne ich auch Wiclif. Er hat es nicht nur genau gekannt, sondern auch einmal, nebst dem apostolischen Schreiben, worauf es sich bezieht, beinahe vollständig wiedergegeben, indem er nur wenige Worte im Eingang wegliess, nämlich in seinem noch ungedruckten Werk: *De civili dominio*, lib. I, c. 43., Handschrift 1341 der Wiener

Er stellt sich nun auf den Standpunkt, dass er seinen ehrerbietigen Gehorsam gegen apostolische Mandate und seinen Eifer für die Ehre der römischen Mutterkirche gerade durch seinen Widerstand gegen das fragliche Ansinnen bethätige. Denn dieses letztere sei eben nicht apostolisch, weil der Lehre der Apostel und Christi selbst widersprechend; es sei auch mit der apostolischen Heiligkeit schlechterdings unvereinbar, aus doppeltem Grunde: erstlich führe das in diesem und anderen ähnlichen Schreiben immer wiederkehrende »*Non obstante*« eine ganze Fluth von Inconsequenz, Frechheit und Täuschung mit sich, untergrabe Treu und Glauben, und erschüttere die christliche Frömmigkeit, wie auch den vertrauensvollen Verkehr zwischen Menschen und Menschen. Zum andern sei es eine geradezu unapostolische, unevangelische, von Christo selbst verabscheute und angesichts der

Hofbibliothek. Und WICLIF hat den Brief nicht nur seinem eigenen Werk einverleibt, sondern auch eine Art Commentar, eine rechtfertigende Auslegung des Briefes gegeben, worin er die Hauptgedanken desselben präcisirt und sich aneignet. Auch HUS hat das Schreiben des Bischofs von Lincoln gekannt und in seinem Werk *De Ecclesia* c. 18, *Opp.* 1558. I, f. 235[2] folg. bruchstückweise citirt. — Was den Text betrifft, so ist er in der genannten Wiclif-Handschrift zwar nicht fehlerlos, aber doch an einigen Stellen der Art, dass er wirklich eine für den Sinn erhebliche Verbesserung an die Hand gibt, gegenüber den Lesarten von Brown und Luard. — Schliesslich möge noch eine Bemerkung hier Platz finden. LUARD hat geäussert, p. XLI, man wisse nicht und könne nicht einmal vermuthen, wann oder von wem die Sammlung der Briefe Grossetête's veranstaltet worden sei. Da nun diejenigen von LUARD benützten Handschriften, welche die ganze Sammlung oder einen grösseren Theil derselben umfassen, erst dem XV. Jahrhundert angehören, und blos Abschriften einzelner Briefe schon aus dem XIV. Jahrhundert stammen: so halte ich nicht für überflüssig zu bezeugen, dass ich bei Wiclif, der auch andere Briefe von Grossetête mehr als einmal genau citirt, schon ganz dieselbe Ordnung, dieselben Ziffern der Briefe finde, welche Brown angibt, und welche zweckmässiger Weise auch Luard beibehalten hat. Da nun diejenigen Schriften Wiclif's, worin Briefe von Grossetête genau citirt sind, in die Jahre 1370—1378 fallen, so steht die Thatsache fest, dass schon damals die Sammlung jenes Briefwechsels in dem Umfang und in der Ordnung, wie wir sie kennen, vorhanden war. Und insofern Wiclif die Briefe ohne weiteres nach ihren Nummern anführt und diese Ordnung als bekannt voraussetzt, so lässt sich annehmen, dass die Sammlung mindestens 50 Jahre älter und wohl in das XIII. Jahrhundert zurückzudatiren sei.

Menschheit mörderische Sünde, wenn man die Seelen, welche durch das Hirtenamt zum Leben geführt und selig werden sollen, dadurch, dass man sie um das Hirtenamt betrügt, tödte und verderbe. Und das sei der Fall, wenn die zu einem Hirtenamt Bestellten nur ihre fleischlichen Bedürfnisse mit der Milch und Wolle der Schafe befriedigen, aber den Dienst ihres Amtes für das ewige Heil der Schafe Christi nicht verrichten wollen. Der allerheiligste apostolische Stuhl, welchem der Herr Christus allerlei Macht gegeben hat »zum Erbauen, nicht zum Niederreissen« (1. Kor. 10, 8), könne etwas, das auf eine solche Sünde hinausläuft, nicht befehlen oder unternehmen; denn das wäre ein offenbarer Misbrauch seiner Macht, das wäre so viel als Beisitz auf dem »schädlichen Stuhl« (Ps. 94, 20) mit den beiden Fürsten der Finsterniss, Lucifer und Antichrist. Und ein treuergebener Unterthan des heiligen Stuhls dürfe derartigen Befehlen schlechterdings nicht gehorchen, müsse vielmehr aus allen Kräften sich ihnen widersetzen. Nur aus diesem Grunde, also gerade aus kindlichem Gehorsam, Ehrerbietung und Treue gegen den heiligen apostolischen Stuhl, widerspreche und widerstehe er selbst. Solche Gedanken, wie die beabsichtigte Provision, habe in der That »Fleisch und Blut eingegeben, und nicht der Vater im Himmel [1])!«

Dies der Hauptinhalt des berühmten Schreibens. Was waren die Folgen desselben? Aus der Einsetzung des päpstlichen Nepoten in die Domherrnwürde und Präbende zu Lincoln ist nichts geworden, und der entschlossene Bischof ist unbehelligt geblieben. So viel steht fest. Und doch kann man sich denken, dass die mit Vollziehung des Mandats beauftragten Männer, Magister Innocenz und der Archidiaconus zu Canterbury, in der tödtlichen Verlegenheit, worein sie durch die geharnischte Erwiederung Grossetête's versetzt waren, nichts besseres zu thun wussten, als diese eiligst nach Italien zu Handen des Papstes zu befördern. Der Benedictiner von St. Albans, Matthäus Paris, der freilich nicht als ein leidenschaftsloser und zuverlässiger Gewährsmann gelten kann, erzählt in seiner Chronik, Innocenz IV. sei, als er von dem Brief Einsicht genommen hatte, fast ausser sich gewesen vor Wuth. Er habe

1) Umkehrung von Matth. 16, 17.

ausgerufen: »Wer ist jener wahnwitzige, alberne und taube Greis, der sich erfrecht, über meine Handlungen zu urtheilen? Bei Peter und Paul, wenn mich nicht der angeborne Edelmuth abhielte, ich würde ihn in solche Beschämung stürzen, dass er ein Sprüchwort, Staunen, Beispiel und Wunder vor der ganzen Welt werden müsste! Ist nicht der König von England unser Vasall, ja Leibeigener, der auf unsern Wink ihn einkerkern und in Schande stürzen kann?« Allein die Cardinäle, namentlich der Cardinaldiacon Ägidius, ein persönlicher Freund des Bischofs, sollen den Papst beschwichtigt haben: »Es helfe nichts, wenn man wollte harte Maassregeln gegen den Mann ergreifen; denn, aufrichtig gesagt, er habe Recht, man könne ihn nicht verdammen; der Bischof sei rechtgläubig, ja ein sehr heiliger Mann; er sei gewissenhafter und heiliger als sie, die Cardinäle selbst; er habe unter allen Prälaten nicht seines gleichen. Ohnehin sei der Brief schon Vielen bekannt geworden, es könnte grosse Aufregung entstehen: es sei rathsam, ein Auge zuzudrücken, damit nicht aus übel ärger werde[1].«

Es mag sich nun mit der Wahrheit dieses Berichtes verhalten wie es will, sicher ist, dass man die freimüthige Antwort ignorirte, und den Mann in Ruhe liess. Vielleicht dachte man auch, er sei ohnehin so alt, dass er nicht mehr lange unbequem sein werde.

Und schon im October desselben Jahres erkrankte Grossetête ernstlich in Buckden, auf einem der 20 Landgüter, die dem jeweiligen Bischof von Lincoln zur Nutzniessung gehörten. Der genannte Chronist von St. Albans hat von seiner Krankheit ausführlich erzählt, und gehaltvolle, freimüthige, sogar prophetische Gespräche, die er mit seiner Umgebung geführt haben soll, wiedergegeben[2]. Am 9. October 1253 starb Grossetête daselbst und wurde am 13. im Dom zu Lincoln beigesetzt. Bald nach seinem Hinscheiden erzählte man sich, dass in der Nacht seines Todes unbeschreiblich schöne melodische Glockentöne hoch in den Lüften erklungen seien; der Bischof von London, welcher zufällig in der Nähe von Buckden verweilte, und einige Franzis-

1) Matth. PARIS, *Hist. maj. Angliae*, ed. Will. Wats, 1686, f. 872.
2) Matth. PARIS, *Hist. maj.*, ed. Wats, f. 874 folg.

kaner, welche in einem nahe gelegenen Walde sich verirrt hatten, sollen die himmlischen Klänge vernommen haben. Es stand nicht lange an, so hörte man von Wundern, die an seinem Grabe geschehen seien. Fünfzig Jahre später wurde sogar seine Heiligsprechung beantragt, und zwar vom König, von der Universität Oxford und von dem Kapitel der Paulskirche in London zu gleicher Zeit. Eduard I. brachte in seinem letzten Regierungsjahre 1307 die Sache in Anregung, indem er die Verdienste des Mannes, als eines ruhmvollen Bekenners, mit grosser Wärme pries [1]). Das war dem ganzen Land aus der Seele gesprochen. Allein beim päpstlichen Hofe fand dieser Antrag begreiflich nicht die günstigste Aufnahme. Wollte man doch wenige Jahre nach Grossetête's Ableben wissen, dass Innocenz IV. im Jahre 1254 einmal mit dem Gedanken umgegangen sei, die Gebeine des ihm verhassten Bischofs ausgraben und an eine ungeweihte Stelle werfen zu lassen. Da sei ihm aber in der Nacht Grossetête's Geist erschienen, mit den Pontificalgewändern angethan und mit dem Krummstab in der Hand, und habe unter den vernichtendsten Vorwürfen dem Papst mit seinem Krummstab einen Schlag an die Seite versetzt, an dem er beinahe gestorben sei; von da an habe Innocenz keinen ruhigen Tag mehr gehabt [2]). Aber wenn auch die Kurie auf den Wunsch, dass der ehrwürdige Bischof heilig gesprochen werden möchte, nicht einging: in England ist der Mann doch unvergessen und sein Gedächtniss im Segen geblieben. Jahrhunderte lang stand vor dem patriotischen Nationalgefühl und vor dem anglikanisch-kirchlichen Bewusstsein Grossetête's Bild als ein allgemein verehrtes Ideal, als das vollendetste Muster eines rechtschaffenen Kirchenmannes. Hat doch die Universität Oxford zur Begründung des Antrags auf Kanonisation des Mannes, der als Doctor der Theologie und Kanzler, endlich als Bischof Jahre lang mit der Universität in enger, thätiger Verbindung gestanden war, zum Beweis, dass er ein ächter Bekenner gewesen sei, feierlich bezeugt: »Nie hat

1) Das Schreiben Eduard's I. an Clemens V., vom 6. Mai 1307, findet sich bei RYMER, *Födera* II, 2. f. 1016, und bei WOOD, *Hist. Univ. Oxon.* I, 105. abgedruckt.

2) Matth. PARIS († c. 1259), *Historia major, ad ann.* 1254.

Jemand wahrgenommen, dass er irgend eine gute Handlung, die zu seinem Amt und seiner Pflicht gehörte, aus Furcht vor irgend einem Menschen unterlassen hätte; im Gegentheil, er war zum Märtyrertode bereit, falls das Schwert gegen ihn gezückt worden wäre[1].« Damit wollte man offenbar so viel sagen als: es sei im Grunde nur Zufall, dass Grossetête nicht so gut wie Thomas Becket und andere als Märtyrer gestorben sei, und in diesem Fall würde seine Heiligsprechung schwerlich ausgeblieben sein.

In der öffentlichen Meinung Englands war er in der That ein Heiliger. Wenigstens erscheint er in dem darauf folgenden Jahrhundert bei Wiclif, der auf den *Lincolniensis* sich an zahllosen Stellen beruft, geradezu als ein solcher[2]. Und ich habe Grund zu glauben, dass dies bei Wiclif nicht etwa rein persönlich und individuell war, sondern der Stimmung seiner Landsleute überhaupt entsprach. Bezeugt doch der gut römisch gesinnte Thomas Gascoigne († 1457), dass Grossetête, »obgleich er vom Papst nicht in das Verzeichniss der Heiligen eingetragen worden, dennoch im Munde des Volks »der heilige Robert« genannt worden sei[3].« Auch liegt es in der Natur der Sache, dass einige Jahrzehente nach Wiclif's Tod, als die ganze abendländische Christenheit von dem Bedürfniss einer »Reform an Haupt und Gliedern« durchdrungen war, die Erinnerung an den kühnen und freimüthigen Bischof von Lincoln bei den englischen Freunden einer Kirchenreform hell aufflammte. Damals hat ein anglikanisches Mitglied der Constanzer Kirchenversammlung, der Oxforder Theologe Heinrich Abendon, in einer Rede, die er am 27. October 1415 vor dem Concil hielt, den »*dominus Lincol-*

1) Wood, *Historia et antiquitates Univ. Oxon.* 1674, I, 105, aus einer Handschrift von Gascoigne. — Die Oxforder Erklärung ist nicht, wie Luard a. a. O. LXXXIV anzunehmen scheint, schon 1254 erfolgt, sondern erst 1307 im Zusammenhang mit dem Antrag auf Heiligsprechung des Bischofs. Wood hat diese Sache nur darum bei dem Jahr 1254 eingereiht, weil Grossetête's Tod unmittelbar vorher sich ereignet hatte.

2) Namentlich an der oben (S. 198 folg., Anm. 1) angeführten Stelle, *De civili dominio*, I, c. 43. MS., nennt Wiclif den Bischof von Lincoln ohne Weiteres einen Heiligen: *ex istis . . . istius sancti — primo sequitur* etc.

3) In derselben Stelle, bei Wood I, 106, welche vorhin (Anm. 1) schon benützt worden ist.

niensis« wiederholt als Auktorität genannt, und zwar einmal mit ausdrücklicher Beziehung auf dessen oben S. 192 folg. erwähnte Denkschrift an den Papst [1]. Und noch im Jahre 1503 hat ein englischer Mönch, Richard von Bardney, Grossetête's Leben in schlechten lateinischen Distichen besungen, deren Schluss nichts anderes ist als eine förmliche Anrufung desselben als eines Heiligen [2].

Der Umstand, dass die Verehrung Grossetête's nach seinem Tode einen solchen Gang genommen hat, ist schon an sich bedeutsam. Dieser Hergang erinnert nämlich insofern an das christliche Alterthum, als in diesem Falle das christliche Volk den Mann seiner Vorliebe mit dem Heiligenschein umgab und zu himmlischer Würde emporhob, wie in der altkatholischen Zeit eine Gemeinde den Blutzeugen Christi aus ihrer Mitte, oder ein weiterer Kreis einen ehrwürdigen Bischof, eine fromme Jungfrau, einen gesegneten Kirchenlehrer u. s. w. als Heilige zu verehren angefangen und deren Verehrung durchgesetzt hat. Dieses alte volksthümliche Element besteht ja selbst in dem heutigen Gang römischer Heiligsprechung noch fort, nur in untergeordneter Weise, sofern die vorangehende Untersuchung unter anderem auch darauf sich einlässt, ob in der Heimath des Betreffenden ein dringliches Verlangen nach seiner Anerkennung als Heiliger oder gar schon eine wirkliche Verehrung desselben zu finden sei [3]. — Auf der andern Seite ist der Umstand, dass, trotz päpstlicher Verweigerung der Canonisation, Grossetête im Munde und — im Herzen des englischen Volkes Jahrhunderte lang als »der heilige Robert« fortgelebt hat, ein sprechendes Zeichen davon, dass bereits die Zeit eine andere geworden, das unbedingte Ansehen päpstlicher Verfügungen erschüttert, der Nimbus, der den heiligen Stuhl selbst umgab, erbleicht war. Zur Zeit der höchsten Blüthe päpstlicher Macht

1) Abgedruckt bei Walch, *Monimenta medii aevi*, I, Fasc. 2, S. 181 folg. Vgl. besonders S. 190. 192.

2) — »*Precor, o pater alme Roberte* u. s. w. Das Ganze findet sich mit wenigen Auslassungen abgedruckt bei Heinrich WHARTON, *Anglia sacra*, Lond. 1691, II, 325—341.

3) Vgl. Karl Hase, Handbuch der protestantischen Polemik. 1. Auflage. 315.

lässt sich eben so wenig der Fall denken, dass in einem beträchtlichen Theil abendländischer Christenheit ein Mann als Heiliger verehrt worden wäre, dessen Heiligsprechung die Kurie positiv verweigert hatte, als der entgegengesetzte Fall, dass die römischerseits gehegte Absicht, einen Mann der Kirche heilig zu sprechen, an dem Widerstand eines Theils der katholischen Kirche gescheitert wäre, wie dies sich ereignete, als Benedict XIII. 1729 darauf ausging, Gregor VII. heilig zu sprechen, aber aus Rücksicht auf die bestimmten Erklärungen Frankreichs und Oesterreichs davon absehen musste.

Wir, als Protestanten, haben keine Ursache darüber zu klagen, dass dem Bischof von Lincoln die Ehre versagt worden sei, als Schutzpatron und Nothhelfer angerufen zu werden, da und dort seine eigenen Altäre und Bilder in Kirchen, und seinen eigenen Feiertag zu bekommen. Allein wir glauben wenigstens ein Recht und eine Pflicht zu haben, das Gedächtniss eines Mannes, wie dieser, in Ehren zu halten. Zwar seine Glaubenserkenntniss ist nicht die ächt evangelische; allein seine Gottesfurcht ist so ernst und aufrichtig, sein Eifer für die Ehre Gottes so glühend, seine Sorge für das Heil der eigenen Seele und für das ewige Heil der kraft seines Amtes ihm anvertrauten Seelen so gewissenhaft, seine Treue so bewährt, sein Wille so energisch, seine Gesinnung so frei von Menschenfurcht und Menschengefälligkeit, seine Haltung so unbeugsam und unbestechlich, dass sein ganzer Charakter uns die reinste und tiefste Achtung abnöthigt. Nehmen wir dazu, wie hoch er die h. Schrift hält, deren Studium an der Universität Oxford er als das grundlegende in die erste Linie stellt [1], und die er als den alleinigen unfehlbaren Leitstern der Kirche erkennt [2]; erinnern wir uns, wie thatkräftig und beharrlich, wie ohne Ansehen der Person er gegen so manche Misbräuche in der Kirche, gegen jede Deformation des kirchlichen Wesens eingeschritten ist; erwägen wir, dass er die höchste Weisheit darin findet, »Jesum

1) *Ep.* 123, S. 346 folg.

2) *hac sola ad portum salutis dirigitur Petri navicula. Ep.* 115, S. 336. Das *hac sola* entspricht vollständig dem reformatorischen Grundsatz: *verbo solo,* der das formale Prinzip des Protestantismus ausmacht

Christum, den Gekreuzigten zu wissen« (1. Corinth. 2, 2)[1]: so ist wohl nicht zu viel gesagt, wenn wir ihn als einen ehrwürdigen Zeugen der Wahrheit bezeichnen, der, als Kirchenmann, seiner Zeit genug gethan und demnach für alle Zeiten gelebt, und sein Leben lang einen Eifer für gesunde Reform des kirchlichen Lebens bethätigt hat.

III.

Ein Geistesverwandter von Grossetête, obgleich in wichtigen Dingen von ihm abweichend, war Heinrich von Bracton, ein jüngerer Zeitgenosse des berühmten Bischofs von Lincoln. Heinrich von Bracton, der grösste Rechtsgelehrte Englands im Mittelalter, war praktischer Jurist, aber auch gelehrter Bearbeiter des englischen Gewohnheitsrechts[2]. Als bürgerlicher Richter und als Rechtsgelehrter vertritt er die Rechte des Staats der Kirche gegenüber, und sucht die Grenzen der »weltlichen« und »geistlichen« Gerichtsbarkeit so genau wie möglich festzustellen. Insbesondere erscheinen in seiner Darstellung des englischen Rechts die Ansprüche der geistlichen Gerichte in Patronatsfragen als Uebergriffe. Auf diesem Punkte allerdings würden Bracton und Grossetête sich schwerlich verstanden haben. Desto mehr standen beide, der Bischof und der königliche Richter, doch insofern auf gleichem Boden, als beide entschieden national gesinnt waren, und Uebergriffen der römischen Kurie mit Nachdruck entgegentraten. Unter dem kräftigen Eduard I. (1272—1307) erstarkte das Königthum wieder, und nach der schwachen unglücklichen Regierung Eduard's II. fing unter Eduard III. (1327—1377), in Folge der französischen Erbfolgekriege das Nationalgefühl überhaupt sich zu heben an, zugleich fasste sich die Nation, im Gegensatz zu den Franzosen, in Sitte und Sprache kräftig und stolz zusammen.

1) *Ep.* 85, S. 269.

2) Sein Werk in 5 Büchern: *De legibus et consuetudinibus Angliae*, in den Jahren 1256—1259 verfasst, gilt bei den Rechtsgelehrten nicht nur als die früheste, sondern auch als die hervorragendste wissenschaftliche Bearbeitung des englischen Rechts im Mittelalter. Vgl. Karl Jüterbock, Henricus de Bracton und sein Verhältniss zum römischen Recht, Berlin 1862; besonders S. 40 folg.

Vor allem bedurfte das Königthum einer höheren Auktorität und geschlosseneren Macht, als das unter Heinrich III. der Fall gewesen war. Und Eduard I. war ganz der Mann dazu. Er hat zwar, unter mannigfachem Drang der Unternehmungen, gegen Wales, gegen Schottland und auf dem Continent, den Ständen seines Reiches manche Zugeständnisse in Betreff parlamentarischer Rechte gemacht, aber nicht zum Schaden der Krone: im Gegentheil, diese hat nur gewonnen dadurch, dass Freiheit und Rechte der Nation gewährleistet wurden. Das Königthum trat eigentlich jetzt erst in die compakte Einheit mit der Nation, erlangte vollen nationalen Charakter, und wurde dadurch innerlich um so stärker. Das bewährte sich sofort, als Bonifacius VIII., wie ein paar Jahre zuvor in die französisch-englischen Händel, so jetzt in die Unternehmungen des Königs gegen Schottland sich einzumischen versuchte. In einer vom 27. Juni 1299 datirten Bulle behauptete er nicht allein seine unmittelbare Obergewalt über die schottische Kirche als eine von England unabhängige, sondern warf sich auch ohne weiteres zum Richter über die Ansprüche auf, welche Eduard I. auf die schottische Krone machte: »wenn er irgend welches Recht auf das Königreich Schottland oder einen Theil desselben behaupte, so möge er seine Bevollmächtigten mit den nöthigen Urkunden zu dem apostolischen Stuhl senden; da werde die Sache nach Gerechtigkeit entschieden werden[1].

Gegen solche Anmaassung fand der König die entschiedenste Hülfe in dem Willen des Landes selbst. Er legte die Angelegenheit, mit den nöthigen Unterlagen, seinem Parlamente vor, welches am 20. Januar 1301 in Lincoln zusammentrat. Und die Vertreter des Landes standen rückhaltslos auf der Seite ihres Königs. Die Grossen des Reichs erliessen unter dem 12. Februar 1301 ein Antwortschreiben auf jenes Ansinnen Bonifacius VIII., worin sie die darin versuchten Uebergriffe auf's nachdrücklichste zurückwiesen. Nicht weniger als 104 Grafen und Barone, die sich im Eingang des Schreibens alle mit Namen nannten und am Schluss ihre Siegel beidrückten, erklären darin, nicht allein für ihre eigene Person, sondern auch für die gesammte »Communität« von Eng-

1) Rymer, *Födera* I, 2. 907 folg., dat. Anagni 27. Juni 1299.

land, sie hätten nur staunen müssen über die unerhörten Behauptungen, welche das Schreiben des Papstes enthalte; das Königreich Schottland sei niemals ein Lehen des Papstes, wohl aber von jeher ein Lehen der englischen Krone gewesen; deshalb hätten sie nach reiflicher Erwägung einstimmig entschieden, dass der König die päpstliche Gerichtsbarkeit in dieser Sache schlechterdings nicht anerkennen solle; ja sie würden es gar nicht zulassen, dass der König, wenn er auch wollte, dies thun oder auch nur versuchen dürfte. Schliesslich bitten sie ehrerbietigst, dass seine Heiligkeit die Rechte ihres Königs, welcher der Kirche ganz ergeben sei, unbeeinträchtigt lassen möchte [1].

Erst nachher liess Eduard selbst ein sehr ausführliches Schreiben an Bonifacius VIII. abgehen, worin er sich darauf beschränkt, seine angeblichen Rechte an die schottische Krone historisch nachzuweisen, während er den Anspruch des Papstes auf richterliche Entscheidung der Frage nur ganz kurz im Eingang ablehnt und sich dagegen verwahrt. Und thatsächlich ging der König gegen Schottland weiter vor, ohne sich um die Einsprache der Kurie irgendwie zu kümmern.

Somit hat die englische Krone unberechtigte Zumuthungen der römischen Kurie mittelst Berufung an die Nation erfolgreich zurückgewiesen. Und ich weiss nicht, ob es von Seiten der Historiker schon klar genug erkannt ist, dass England in diesem Stücke einen Vorgang gebildet hat, welchem ein Jahr darauf Philipp der Schöne von Frankreich in seinem Zerwürfniss mit Bonifacius VIII. nur nachgefolgt ist, als er auf April 1302 eine Nationalversammlung berief. Auch dass die französischen Barone und der »dritte Stand« in eigenen Schreiben an die Cardinäle gegen die päpstlichen Anmaassungen protestirten, geschah nach dem Vorgang der englischen Barone. Ist in diesem Falle die Anlehnung des Königs an die Nation der Krone zu gute gekommen, so hat andererseits die nationale Haltung der Regierung dem Selbstbewusstsein des Volks Kraft und Nachdruck zugeführt. Wenn Eduard I. in seinem letzten Regierungsjahre die Heiligsprechung des allgemein verehrten Bischofs von Lincoln bean-

1) Rymer, *Födera* I, 2. 928 folg.

tragte, so war das dem ganzen Land aus der Seele gesprochen, und konnte nur dazu beitragen, das nationale Bewusstsein in kirchlichen Dingen zu heben und zu stärken. Die Wirkungen konnten nicht ausbleiben.

Zwar unter dem traurigen Regiment Eduard's II. liess sich nichts davon verspüren. Desto mehr während der 50jährigen Regierung Eduard's III. von 1327—1377. Selbst die auswärtigen Kriege, welche einen so grossen Theil dieses Zeitraumes ausfüllen, mussten dazu helfen. Zwar nicht die Feldzüge gegen Schottland, welche in den ersten sieben Jahren stetig auf einander folgten; aber desto mehr der französische Erbfolgekrieg, welchen Eduard III. 1339 eröffnete. Die auswärtigen Verhältnisse wirkten auf die inneren zurück: die Kriege machten erhöhte Subsidien nothwendig, und diese wurden von den im Parlament vertretenen Ständen des Reichs nur um den Preis gesicherter politischer Rechte und Freiheiten bewilligt, so z. B. bei dem Parlament von 1341. Je mehr aber Krone und Parlament zusammenhielten, desto entschlossener traten sie auswärtigen Zumuthungen entgegen. Das musste die päpstliche Kurie schmerzlich empfinden. Und dies um so mehr, als der päpstliche Hof zu Avignon von demselben Frankreich, das man bekriegte, abhängig erschien.

Als Clemens VI. unmittelbar nach Besteigung des h. Stuhls, zwischen Eduard III. von England und Philipp VI. von Frankreich Frieden zu vermitteln suchte, da kam es zwar zu vorübergehender Waffenruhe, aber der König von England lehnte schon Ostern 1343, mit voller Zustimmung seines Parlaments, jeden Schiedsspruch des Papstes, als Oberhirten der Kirche, rundweg ab; nur als Privatmann und persönlicher Freund sollte er eine Vermittlung versuchen.

Aber eher noch empfindlicher, als diese Ablehnung, war für den Papst die Entschlossenheit, womit König und Parlament seine Anweisungen auf englische Pfründen zu Gunsten ausländischer Prälaten und Kleriker von der Hand wiesen. Dass das Papstthum in Avignon an finanzieller Ausbeutung der Landeskirchen die früheren Päpste weit überholte, haben wir gesehen. Aber es war andererseits auch der Muth und die Entschlossenheit, solchen Misbräuchen entgegenzutreten, bedeutend gewachsen. Wenigstens in England hat man den vom Papst an auswärtige Kleriker

ertheilten Provisionen einen derben Riegel vorgeschoben. Als Clemens VI. zwei neuernannte Cardinäle, darunter einen seiner eigenen Nepoten, mit Provisionen für englische Würden und Einkünfte im Gesammtbetrag von 2000 Mark jährlich versehen hatte, vereinigten sich im Parlament zu Westminster am 18. Mai 1343 die Barone, Ritter und Bürger des Reichs zu einem offenen Brief an den Papst, worin sie in ehrerbietigem aber festem Ton um Abstellung des Aergernisses baten, welches durch Reservationen, Provisionen und Ernennungen zu englischen Würden und Pfründen von der Kurie gegeben werde, und zwar unter Clemens selbst in noch stärkerem Maasse als früher. Sie machten geltend, dass die vielfachen reichen Stiftungen ihres Landes zur Pflege des Gottesdienstes, zur Förderung des Christenglaubens und zum Besten der armen Pfarrkinder gemacht, und nur für solche Männer bestimmt seien, welche zum Behuf ihres Amtes vollständig unterrichtet und namentlich im Stande seien, in der Muttersprache Beichte zu hören. Hingegen durch Ernennung von Fremden und Ausländern, ja sogar von Landesfeinden, welche die Sprache des Landes nicht verstehen und die Verhältnisse derer nicht kennen, bei welchen sie die Seelsorge üben sollten, werden die Seelen der Pfarrkinder gefährdet, werde die Seelsorge verwahrlost, die Andacht des Volkes beeinträchtigt, der Gottesdienst verkürzt, die Wohlthätigkeit beschränkt, die Beförderung verdienter Landeskinder gehemmt und der Schatz des Reichs in's Ausland verschleppt, — und das alles dem Willen der Stifter zuwider [1])!

Man liess es nicht bei blossen Vorstellungen bewenden. Als jene Cardinäle ihre Agenten nach England schickten, um ihre neuen Rechte auszuüben und die Gehalte einzuziehen, erging es diesen schlimm genug: die Bevölkerung vergriff sich an ihnen, königliche Beamte traten ihrem Vorhaben hindernd in den Weg, man nahm sie in Haft und trieb sie schliesslich mit Schmach und Schande zum Lande hinaus. Darüber führte der Papst selbst in einem Schreiben an König Eduard, d. Villanova (*Villeneuve* bei Avignon) 28. Aug. 1343, Beschwerde und forderte, dass der Kö-

1) John Foxe, *The Acts and Monuments*, Ausg. von Rev. George Townsend. London, Seeley 1843, 8⁰, in 8 Bänden, II, 689 folg.

nig gegen solche Unbill einschreite[1]. Allein er ist übel damit angekommen. Der König gab eine Antwort, welche keineswegs entgegenkommend lautete, vielmehr mit grossem Nachdruck Abstellung der Provisionen forderte. Das königliche Schreiben beruft sich auf eine dringliche Petition des jüngsten »Generalparlaments«, welche dahin gerichtet gewesen sei, dass dergleichen für das Land unerträglichen Auflagen rasch gesteuert werden möge. In der That seien diese Maassregeln geeignet, dem Land in mehr als einer Beziehung Schaden zu bringen; — was der König im Anschluss an die obige Vorstellung des Parlaments, zum Theil sogar in Worten die aus jener entlehnt sind, auseinandersetzt. Uebrigens hebt er noch einen anderen Gesichtspunkt hervor, nämlich, die Rechtsverletzung, die in den Provisionen und Reservationen der Kurie liege: das Patronat- und Collaturrecht der Krone und ihrer Vasallen werde dadurch beeinträchtigt; die Gerichtsbarkeit der Krone, vor welche Processe über Patronatsrechte gehören, werde verkannt; durch Geldausfuhr so wie durch das Herabsinken der Priesterschaft des Landes werde das Reich entkräftet. Deswegen wende er sich an den Nachfolger des Apostelfürsten, welcher von Christo Befehl erhalten habe, die Schafe des Herrn zu weiden und nicht zu scheeren, seine Brüder zu stärken und nicht niederzudrücken, mit dem inständigen Ersuchen, die Last der Provisionen erleichtern zu wollen, damit die Patrone sich ihres Patronatsrechtes erfreuen mögen, die Kapitel ihr Wahlrecht ungehindert ausüben können, die Kronrechte unverletzt bleiben und die althergebrachte Ergebenheit Englands gegen die heil. römische Kirche wieder auflebe[2].

Allein in Avignon gab man Vorstellungen dieser Art, wenn sie auch noch so gut begründet waren, nicht so leicht Gehör. Der Unfug wurde, so gut es eben ging, fortgesetzt. Als man sich nun in England überzeugte, dass die Kurie ihrerseits auf die für sie selbst so einträgliche Maassregel der Provisionen zu verzichten nur gar nicht geneigt sei, so entschloss man sich, selbständig vorzuge-

1) Das Schreiben abgedruckt bei Walsingham, *Historia anglicana*, ed. Riley, Lond. 1863, I, 259 folg.

2) Die königliche Antwort gleichfalls bei Walsingham a. a. O. 255 folg.

hen und diesen Uebergriffen einseitig durch die Landesgesetzgebung zu steuern. Im Jahre 1350 erliess der König mit Zustimmung des Parlaments ein scharfes Strafgesetz gegen alle diejenigen, welche sich an einer die Rechte des Königs und des betreffenden Patrons oder Kapitels beeinträchtigenden Besetzung von Kirchenämtern irgendwie betheiligen würden. Jeder Akt dieser Art wurde für null und nichtig erklärt, zugleich wurden jedem, der sich in dieser Beziehung vergehen würde, Geld- und Freiheitsstrafen angedroht, Appellationen hiegegen an das Ausland untersagt. Dies war das »Statut gegen Provisoren«[1].

Drei Jahre später folgte ein anderes Strafgesetz, welches gewöhnlich nur das »*Praemunire*« heisst[2]. Es war unter anderem gegen den Misbrauch gerichtet, wornach man in Processen über Mein und Dein von englischen Gerichtshöfen Berufung an den Papst einzulegen pflegte. Das Gesetz bedrohte diejenigen, welche sich dies herausnehmen würden, für die Zukunft mit schweren Geldstrafen und Gefängniss.

Unwillkührlich tritt uns bei dem gegen Provisionen gerichteten Landesgesetz die Gestalt des ehrwürdigen Bischofs von Lincoln vor die Seele, der gerade ein Jahrhundert früher dieselben Uebergriffe mannhaft bekämpft hat, und dessen Geist jetzt die ganze Nation zu erfüllen scheint. Dieser Geist beseelte denn auch vom Anfang seines öffentlichen Auftretens an Wiclif, der eben jetzt in das Mannesalter eintrat. Es ist ein Geist insularer Selbständigkeit und nationaler Unabhängigkeit, vermöge dessen man einem Verfahren kühn entgegentritt, welches kirchliche Dinge zu anderweitigen Zwecken verwendete. Nicht dass dieser Opposition ein unkirchlicher Geist zu Grunde gelegen wäre. Im Gegentheil! Es war in der That nicht blosse Phrase, geschweige gleissnerische Verstellung, wenn Eduard III. am Schlusse des oben angeführten Schreibens von sich und seinen Unterthanen

1) *A Statute of Provisors of benefices*, bei RUFFHEAD, *The Statutes*, Lond. 1786. 4⁰. S. 260—264.

2) Das Wort *Praemunire* (statt *praemonere*, warnen) steht nicht im Texte des Gesetzes selbst, sondern pflegte nur in den kraft des Gesetzes erlassenen Ausschreiben der Sheriffs angebracht zu werden, s. Barrington, *Observations on the more ancient statutes*. Lond. 1796. 4⁰. 279.

sagt: »Wir wünschen Eure allerheiligste Person und die heilige römische Kirche zu verehren, wie wir es denn schuldig sind[1].« Nur war diese Verehrung und Ergebenheit keine blinde und unbedingte, sondern eine charaktervolle und mannhafte, die im Stande war, dem Haupt der Kirche selbst, um kirchlicher Güter willen, im Nothfall zu widersprechen und selbst thätigen Widerstand zu leisten.

Aber bezeichnend und bedeutsam ist für den kirchlichen Geist Englands der Umstand, dass bis über die Mitte des XIV. Jahrhunderts hinaus keine Sekten und Spaltungen, keinerlei Abweichungen von der abendländisch-römischen Gestalt des Christenthums aufgekommen sind. Wir finden keine sichere Spur davon, dass während der Jahrhunderte des Mittelalters bis auf jenen Zeitpunkt irgend eine häretische Erscheinung auf englischem Boden selbst erwachsen wäre[2]! Nicht einmal von aussen her kommend haben häretische Sekten, so sehr sie namentlich im XII. und XIII. Jahrhundert auf dem Festland sich verbreiteten und Propaganda machten, in England Fuss zu fassen vermocht. Nur zwei Fälle werden von den Chronisten erwähnt, wo gewisse Häretiker, vom Festland her kommend, in England auftraten, aber auch sofort unterdrückt und vertilgt wurden. Das erste Mal, unter der Regierung Heinrich's II., im Jahr 1159, kam eine Gesellschaft von 30 Personen beiderlei Geschlechts, deutscher Zunge, Niederdeutsche wie es scheint, unter der Leitung eines gewissen Gerhard, in das Land. Sie wurden jedoch sehr bald der Ketzerei verdächtig; man zog sie gefänglich ein, verhörte sie vor einer Kirchenversammlung in Oxford, fand sie schuldig, und überlieferte sie zur Vollziehung der Strafe dem weltlichen Arm. Ihre

1) Bei Walsingham a. a. O. 258.

2) Nur die Aufforderung des Archidiaconus zu Bath, Peter von Blois, † c. 1200, an den Erzbischof von York, *Epistola* 113, *Bibl. Max. PP.* XXIV, f. 1208, den Feinden des Glaubens durch Concilien und harte Strafen zu steuern, würde ein anderes beweisen, wenn die Bezeichnung der Häretiker eine genauere wäre. Dieselben sind offenbar wie Katharer geschildert, aber in Betreff ihres Auftretens durchaus nicht greifbar präcisirt. Möglich, dass die Andeutung sich auf importirten Katharismus bezieht, wovon sofort die Rede sein wird.

Strafe war, dass man sie an der Stirne brandmarkte, durch die Strassen der Stadt peitschte und dann, mishandelt und entblösst wie sie waren, mitten im Winter in's Freie trieb, wo sie, von der menschlichen Gesellschaft geächtet und verstossen, ohne Dach und Fach, ohne dass ihnen jemand Nahrung und Herberge gewährte oder auch nur das geringste Erbarmen bewies, jämmerlich verschmachten und umkommen mussten. Und doch gingen sie ihrem Schicksal mit Freudigkeit entgegen; sie sangen laut: »Selig sind, die um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihr!« Der mönchische Erzähler aber macht herzlos genug folgende pragmatische Bemerkung: »Dieser Strenge fromme Härte hat nicht allein das Königreich von jener bereits eingeschlichenen Pest gereinigt, sondern auch durch den Schrecken, welcher den Ketzern eingejagt wurde, ein ferneres Einschleichen verhütet[1].« Dessen ungeachtet sind, wie ein Späterer kurz berichtet, 40—50 Jahre nachher, im Anfang des XIII. Jahrhunderts, unter der Regierung Johann's Ohneland, einige Albigenser nach England gekommen, aber lebendig verbrannt worden[2]. Dass solch unbarmherziges Verfahren am Ende abschreckend wirken musste, lässt sich begreifen. Insbesondere scheinen auch die Waldenser in England keinen Eingang gefunden zu haben. Wenigstens bezeugt Peter von Pilichdorf, der im Jahr 1444 eine Streitschrift gegen die Waldenser verfasst hat, dass unter anderen Ländern insbesondere auch England von der Waldensersekte immer vollständig rein und frei geblieben sei[3]. Und eine indirekte Bestätigung

1) Chronik des Augustiner-Chorherrn WILHELM von NEUBURGH in Yorkshire, † 1208, *Historia rerum anglicarum Willelmi Parvi, ad fidem codd. mss. rec.* Hamilton, Lond. 1856. 8⁰. I, 120 folg., lib. II, c. 13.

2) HEINRICH von KNIGHTON, Canonicus von Leicester, in der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts, *Chronica de eventibus Angliae*, bei Twysden, *Historiae anglicae scriptores*, X. Lond. 1652. T. III, col. 2418.

3) Petri de PILICHDORF, *Contra sectam Waldensium tractatus* in *Bibliotheca Maxima Patrum*, Lyon 1677. XXV, bes. c. 15, f. 281. Hier will der Verfasser dem Waldenser eine Anzahl »Völker und Geschlechter und Sprachen« zeigen, wo durch Gottes Gnade Alle rechtgläubig seien und alle von dieser Sekte vollkommen unberührt geblieben seien (*ubi omnes homines sunt immunes a tua secta penitus conservati*); und da nennt er zu allererst England, sodann Flandern u. s. w. Vgl. oben S. 53.

hiefür finde ich in dem Umstand, dass in sämmtlichen Schriften Wiclif's, die ich in den Handschriften durchforscht habe, mir auch nicht eine Spur aufgestossen ist, welche auf das Vorkommen von Häretikern irgend welcher Art in England selbst, bei seinen eigenen Lebzeiten oder in früheren Jahrhunderten hinweisen würde; ja die Waldenser werden von ihm nicht einmal historisch oder auch nur dem Namen nach erwähnt. Insofern entbehrt die Vermuthung, welche wohl auch aufgestellt worden ist, jedes Anhalts in den Quellen, dass Waldenser erst im Stillen vorhanden gewesen und, in Folge der von Wiclif gegebenen Anregung, verstärkt durch seine Anhänger, öffentlich hervorgetreten seien[1]. Wäre an dieser Vermuthung irgend etwas Thatsächliches, so würden die Gegner Wiclif's und seiner Partei sicherlich nicht versäumt haben, aus dem ihnen jedenfalls erwünschten Vortheil Nutzen zu ziehen: sie würden die Lollarden als Anhänger einer von der Kirche längst verurtheilten Sekte an den Pranger gestellt haben. Aber auch davon keine Spur! Im Gegentheil bezeugt einer von den frühesten Gegnern der Lollarden, in einer ohne Zweifel bald nach Wiclif's Tod abgefassten polemischen Dichtung, von freien Stücken, dass England, welches jetzt die Lollarden hege, Irrthum und Spaltung erzeuge, bisher von allem Makel der Ketzerei rein und von jeglichem Irrthum und Trug frei gewesen sei[2]. Kurz, es ist mit den gegebenen sicheren Thatsachen und Nachrichten unvereinbar, wenn man den Versuch

1) FLATHE, Geschichte der Vorläufer der Reformation, II. 1836. 159 folg. 184. 196.

2) Die Dichtung ist in der Sammlung: *Political poems and songs relating to english history*, ed. Thomas WRIGHT, Vol. I. London 1859. 231—249 unter dem vom Herausgeber beigefügten Titel: *Against the Lollards* abgedruckt. Die Zeitbestimmung, 1381, kann ich aus gewichtigen Gründen nicht für richtig halten; es wird sich jedoch Gelegenheit finden, auf diese Frage näher einzugehen. In der siebenten Strophe, S. 233, sagt der Verfasser:

O terra jam pestifera,
dudum eras puerpera
omnis sanae scientiae,
haeresis labe libera,
omni errore extera,
exsors omnis fallaciae.

macht, die innere Entwickelung Wiclif's oder auch seiner Anhänger in einen pragmatischen Zusammenhang zu bringen mit irgend einer früheren häretischen Erscheinung des europäischen Festlandes; und in England selbst weist die Geschichte der Jahrhunderte vor Wiclif keine einzige Erscheinung der Art auf, welche irgend nachhaltig und bedeutend gewesen wäre.

Wohl aber finden wir in dem geistigen und sittlichen, kirchlichen und politischen Charakter des Zeitalters, worein Wiclif's Jugendzeit und erste Mannesjahre fallen, Elemente, die auf ihn erst gewirkt haben und von ihm weiter entwickelt worden sind. Dies sind aber lauter Elemente, welche mit treuem Eifer für die bestehende Kirche und mit redlicher Ergebenheit gegen den päpstlichen Stuhl vereinbar waren, nämlich einerseits eine gewisse nationale Selbständigkeit, von der insularen Lage begünstigt, aber wesentlich durch den im XIII. und XIV. Jahrhundert kräftig emporringenden germanischen Volksgeist getragen und in compaktem Gesammtbewusstsein der Nation hervortretend, — andererseits eine Selbständigkeit, welche sich nicht scheute, selbst dem päpstlichen Stuhl gegenüber, die Rechte und Interessen der Nation und der Landeskirche nach Kräften zu schützen, und gewisse kirchliche Schäden offen zu bekämpfen. Kurz, es erwachte in der anglikanischen Kirche des XIII., noch mehr des XIV. Jahrhunderts, »der rechte reformatorische Geist, welcher in der Kirche nie entschwinden darf, vielmehr von Zeit zu Zeit mit verjüngender Kraft hervorbrechen muss, um den sich immer wieder ansetzenden Rost der Misbräuche und Schäden abzuthun[1].«

IV.

In dieser Beziehung müssen wir hier eines bedeutenden Mannes gedenken, in welchem dieser reformatorische Geist besonders kräftig gelebt hat, eines älteren Zeitgenossen von Wiclif, zu dem er ähnlich wie zu Grossetête öfters aufschaut, und mit dem man Wiclif in eine noch engere Verbindung gesetzt hat, als nach unserer Ueberzeugung historisch richtig sein dürfte. Es ist

1) Ich bediene mich hier mit Absicht der Worte eines berühmten römisch-katholischen Schriftstellers, Döllinger, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat, München 1861. XXX folg.

dies der zu seiner Zeit hochberühmte Erzbischof **Richard** von **Armagh**, Primas von Irland. Er hiess eigentlich Richard Fitz-Ralph, machte seine Studien in Oxford, unter der Leitung eines D. Johann **Bakonthorpe**, der ein Gegner der Bettelmönche war, und in dessen Fusstapfen sein Schüler getreten sein soll. Fitz-Ralph wurde als ein höchst fähiger Mann dem König Eduard III. empfohlen, der ihn zum Archidiaconus von Lichfield beförderte; im Jahre 1333 wurde er Kanzler der Universität Oxford, und zuletzt im Juli 1347 Erzbischof von Armagh. Die einzige Seite, nach welcher dieser Mann heute noch bekannt ist, ist die praktisch-kirchliche, nämlich seine Opposition gegen die Uebergriffe der Bettelmönche. Allein seine eigene Zeit und das nächste Zeitalter nach ihm hat ihn ausserdem auch als einen Meister der theologischen Wissenschaft in hohen Ehren gehalten. Und dies ist eine Seite, nach der wir den bedeutenden Mann heutzutage so gut wie gar nicht kennen. Der Grund hievon liegt darin, dass von seinen dogmatischen und polemischen Schriften **keine** durch den Druck veröffentlicht worden ist. Und doch hat er seiner Zeit nicht nur in Oxford theologische Vorlesungen gehalten, sondern auch gewichtige Schriften hinterlassen. Unter diesen wird uns nicht nur ein Commentar zu den Sentenzen Peter des Lombarden genannt, entstanden aus Vorlesungen, die er in Oxford gehalten hat, sondern auch einige apologetisch-polemische Werke, theils gegenüber dem Judenthum: *De intentionibus Judaeorum*, theils gegenüber der armenischen Kirche. Das letztere Werk, die »19 Bücher gegen die Irrthümer der Armenier«, auch wohl »*Summa*« genannt, war das dogmatische Hauptwerk des »Richard von Armagh« (so, oder einfach *Armachanus*, nannte man ihn gewöhnlich); und **Wiclif** selbst citirt die Bücher *contra Armenos* ausserordentlich oft; sie sind jedoch nie gedruckt worden. Richard hat dieses Buch unter Papst Clemens VI. c. 1350 auf die Bitten einiger armenischen Bischöfe ausgearbeitet. Denn seit 1145 hatten die armenischen Könige Unterhandlungen mit Rom geführt und Verbindungen angeknüpft, welche auf eine Union der armenischen Landeskirche mit der römisch-abendländischen hinzielten. Im Anfang des XIV. Jahrhunderts befassten sich sogar einige Synoden der Armenier, in Sis, dem antiken Issus, 1307,

und in Atan (Adana) 1316, mit diesen Vereinigungsversuchen. Im Zusammenhang hiemit schrieb denn der gelehrte Engländer sein ausführliches Werk »Von den Irrthümern der Armenier[1]«. Der Armenier Johann, erwählter Bischof von Khelat am Wan-See, nebst seinem Bruder Nerses, dem Erzbischof von Manaz-kjerd, hatte ihn gebeten, ein Buch dieser Art auszuarbeiten. Demgemäss gab Richard seinem Buch die Form eines Gesprächs: Johann, der designirte armenische Bischof, wirft Fragen auf und erhebt Einwendungen; Richard selbst, die zweite Person im Dialog, beantwortet und löst dieselben. In den ersten 6 Büchern werden die christologischen und trinitarischen Lehren behandelt; das siebente rechtfertigt sodann den römischen Primat; das achte bis elfte Buch ist der Lehre von den Sakramenten gewidmet, das zwölfte und folgende der Lehre von den letzten Dingen, worauf die fünf letzten Bücher mit philosophisch-theologischen Erörterungen allgemeiner und grundlegender Art den Schluss machen[2].

Bedeutsam wäre es, wenn Richard, wie man berichtet, wirklich eine Bibelübersetzung in irischer Sprache hinterlassen hätte[3]. Allein diese Angabe ist nicht hinlänglich bezeugt, um als sichere Thatsache hingenommen werden zu können.

Desto zuverlässigere Kenntniss haben wir von dem Auftreten des irischen Primas gegen die Bettelmönche. Die Veranlassung dazu war, laut seines eigenen Berichtes, folgende. Als er einmal in Angelegenheiten seines Erzbisthums nach London gekommen war, fand er, dass daselbst über die Frage von dem armen Leben

1) Als König Leo IV. von Klein-Armenien Benedict XII. um Hülfe gegen die Saracenen bat, erwiederte ihm dieser 1341, bevor er irgend etwas hiefür thun könnte, müssten die Armenier ihren vielen Irrthümern entsagen. Eine Uebersicht dieser Irrthümer war dem Schreiben beigelegt; sie umfasste 117 Nummern. Von da an beschäftigte man sich im Abendland viel mit den Unterscheidungslehren und Bräuchen der armenischen Kirche. Daher das Thema und der Titel des Werks von Richard: *De erroribus Armenorum*.

2) Nach den Mittheilungen des gelehrten Professors an dem bischöflichen Seminar zu St. Pölten in Niederösterreich, Dr. Karl Werner, Geschichte der apologet. und polemischen Literatur der christl. Theologie. Schaffhausen 1864. III, 409 folg. Vgl. Hefele, Conciliengesch. IV, 1867. 569 folg. 425 folg.

3) Joh. Bale (*Balaeus*) *Scriptorum britannicorum Centuriae* XIV, S. 246.

Jesu, und ob er selbst gebettelt habe, lebhafte Erörterungen für und wider zwischen den Gelehrten im Gange waren. Das war jedenfalls eine Nachwirkung der zwischen Johann XXII. und einem Theil der Franziskaner geführten Debatte [1]. Man forderte den Erzbischof selbst wiederholt auf, in London zu predigen, was er denn auch that. Er hielt in der Paulskirche daselbst sieben oder acht Predigten in englischer Sprache (*in vulgari*), und führte darin namentlich folgende Sätze aus:

1. Jesus Christus ist allerdings während seines Wandels auf Erden stets arm gewesen; allein
2. er hat niemals von freien Stücken gebettelt;
3. er hat auch niemand betteln gelehrt;
4. im Gegentheil hat Jesus gelehrt, dass der Mensch nicht von freien Stücken betteln solle.
5. Niemand kann auf kluge oder heilige Weise sich für immer zu freiwilligem Betteln entschliessen.
6. Es liegt nicht in der Regel der Minoriten, freiwilliges Betteln zu üben.
7. Die Bulle Alexander's IV. (vom Jahre 1255) gegen ein gewisses Buch (den *Introductorius in evangelium aeternum*) ist nicht gegen irgend einen der obigen Sätze gerichtet.
8. Zum Behuf der Beichte ist für die Pfarrkinder je ihre Pfarrkirche geeigneter, als eine Kirche oder Kapelle von Bettelmönchen.
9. Um Beichte zu hören, ist der Ortspfarrer geeigneter als ein Bettelmönch.

Diese neun Sätze zerfallen offenbar in zwei Gruppen: die erste, 1—7, handelt lediglich von der sittlichen Frage, worin die »apostolische Armuth« bestehe, und ob das eigentliche Betteln dem Christen erlaubt und an sich tugendhaft sei oder nicht. Die zweite Gruppe, aus den zwei letzten Sätzen bestehend, bezieht sich auf die kirchliche Frage, ob es rathsam und recht sei, wenn Gemeindeglieder in einer Klosterkirche bei einem Bettelmönche beichten, anstatt in ihrer Ortskirche bei dem Ortspfarrer zur Beichte zu gehen. In beiden Hinsichten sprach sich der hochgestellte Würdenträger gegen die Bettelmönche, ihre Grundsätze

1) Vgl. oben S. 117 folg.

und Privilegien aus. Kein Wunder, dass er darob angefochten wurde. Die Bettelmönche erhoben Anschuldigungen gegen ihn bei der Kurie. Und in Folge dessen sah er sich veranlasst, 1357 nach Avignon zu reisen, und die Angelegenheit vor Innocenz VI. persönlich zu betreiben. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der irische Primas zugleich im Namen und Auftrag vieler englischen Bischöfe handelte; wenigstens erwähnt Wiclif das Gerücht, dass die Bischöfe gemeinschaftlich die Kosten seiner Reise u. s. w. bestritten hätten [1]. Die Rede, welche er dort am 8. Novbr. 1375 in feierlicher Sitzung der Kurie, vor Papst und Cardinälen gehalten hat, lässt einige Blicke in seine kirchliche Stellung thun [2]. Der Kampf, den er führt, ist nichts anderes als ein Kampf für das Recht des Pfarramts gegen die dasselbe beeinträchtigenden Vorrechte der Bettelorden, ein Kampf, der sich ungefähr 50 Jahre später, 1409 ff., in Frankreich wiederholt hat [3].

Unstreitig ist die erste, bei weitem umfangreichere, Hälfte der Rede als diejenige zu betrachten, in welcher der Schwerpunkt des Ganzen liegt. Dieser Theil ist es auch, welcher der Rede den Titel: »Vertheidigung der Pfarrer« verschafft hat. Denn der zweite, nur etwa ein Viertheil des Ganzen füllende Abschnitt befasst sich nur mit Begründung und Rechtfertigung der oben angeführten sieben ersten Sätze. Hauptsächlich legt der Redner hiebei Werth auf den, in der That überzeugend geführten, Nachweis, dass der Erlöser während seines Wandels auf Erden nicht selbst gebettelt und nicht gelehrt habe, dass man betteln solle. Das gewichtigste Bedenken gegen die von ihm bekämpfte Maxime liegt, wenn wir nicht irren, in dem Satz: jene Meinung vom freiwilligen Betteln beruht nur auf Unkenntniss der Schrift oder auf dem gewinnsüchtigen Vorgeben, das Betteln

1) *Trialogus* IV, c. 36. ed. Lechler 1869. S. 575.

2) *Defensorium curatorum contra eos, qui privilegiatos se dicunt,* abgedruckt bei Goldast, *Monarchia* II, 1392—1410, mit besserem Text bei Brown, *Appendix ad Fasciculum rerum expet. et fug.*, T. II, 466—486. — Uebrigens soll diese Rede mit der unten zu erwähnenden Gegenschrift schon 1496 in Lyon und 1511 in Paris edirt worden sein, s. d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus* I, 379.

3) Schwab, Joh. Gerson, 459 ff.

sei dem Leben Christi gleichförmig[1])! Allein der Redner gibt bald im Anfang seines Vortrags den Grund an, aus welchem er hier die zwei letzten jener neun Sätze, mit andern Worten die Frage von der Beichte und von den Privilegien der Bettelorden, voranstellt. Er thut das, »weil die gemeinsame Sache der ganzen Geistlichkeit, ja der Christenheit, einer Privatsache vorgeht«, während das grundsätzliche Betteln doch nur eine Privatsache der Bettelorden sei. Um jedoch der Misdeutung vorzubeugen, als wolle er die Bettelorden prinzipiell anfeinden, verwahrt er sich gleich beim Eingang der Rede, nicht allein gegen etwaige Verdächtigungen seiner Rechtgläubigkeit, sondern auch gegen die Auffassung, als ginge er darauf aus, die von der Kirche approbirten Mendikantenorden in ihrem Bestande zu erschüttern; sein Rath gehe vielmehr nur dahin, dass die Orden zu der Reinheit ihrer ursprünglichen Stiftung zurückgeführt werden sollen[2]). Mit andern Worten, er will die genannten Orden nur reformirt, nicht aufgehoben wissen.

In Betreff der Beichte insbesondere führt der Erzbischof in höchst einleuchtender Weise aus, dass es ungleich angemessener und sittlich rathsamer sei, bei dem eigenen Ortspfarrer (*sacerdos ordinarius*, was im neueren Kirchenrecht *parochus proprius* heisst) zu beichten, als bei einem Bettelmönch; denn jener stehe irgend einem Beichtenden aus seiner eigenen Gemeinde viel näher als dieser, und kenne ihn, wie auch seine früheren Sünden; natürlich schäme sich der Einzelne vor demjenigen, den er tagtäglich sieht, viel mehr als vor einem Fremden, den er vielleicht nur ein einzigesmal im Jahr zu Gesicht bekommt. Gerade wegen des Mangels an Kenntniss der Personen könne es auch so leicht geschehen, dass der beichtehörende Mönch Leute absolvire, die im Bann stehen. Der Redner bezeugt, dass in seinem eigenen bischöflichen Sprengel, wo vielleicht nicht weniger als 200 Personen wegen Mordthaten, Brandstiftungen, Diebstählen und dergleichen Verbrechen excom-

1) *Unde non video, — qualiter ista opinio de observantia mendicitatis spontaneae fuerit introducta, nisi ignorando scripturam, aut fingendo, eam esse Christi vitae conformem, ut per ipsam quaestus amplior haberetur.* Bei Brown 486.

2) a. a. O. 466.

municirt seien, doch höchstens 40 von diesen zu ihm oder den ihm untergebenen Beichtvätern kommen; Leute dieses Gelichters beichten bei Bettelmönchen, und werden von ihnen ohne weiteres absolvirt und zur Communion zugelassen [1])!

Andererseits macht Richard geltend, der Ortspfarrer sei ein billigerer Richter, sei auch dem Verdacht gewinnsüchtiger Beweggründe weniger ausgesetzt, denn er habe ja seinen Pfarrgehalt, der Bettelmönch aber nicht. Man möge nur bedenken, dass die Bettelorden, seitdem sie das Vorrecht Beichte zu hören besitzen, überall in der Welt die schönsten Klöster, wahrhaft fürstliche Paläste erbaut haben; vor jenem Zeitpunkte seien sie hiezu nicht im Stande gewesen. Man höre nichts davon, dass sie den Beichtenden zu Gunsten der Reparatur einer Pfarrkirche oder einer Brücke oder zur Erhaltung einer Landstrasse Almosen auferlegen; das thun sie vielmehr lediglich nur zu ihrem eigenen und ihres Ordens Nutzen.

Allein Richard geht noch weiter. Nicht blos der Misbrauch der Privilegien, sondern das Bestehen und Wirken der den Bettelorden ertheilten Vorrechte an und für sich stifte vielfachen sittlichen Schaden. Diese Vorrechte schaden den Beichtenden, sofern sie vor Fremden sich weniger schämen, und das Hauptstück der Busse, die Reue versäumen, ihren Pfarrer geringschätzen u. s. w.; sie schaden den Pfarrern, indem ihre Beichtkinder ihnen so entfremdet werden, dass sie dieselben bald nicht einmal mehr von Person kennen u. s. w. Ferner erstrecke sich der Schaden auch auf die Geistlichkeit überhaupt. Denn die Bettelmönche wissen, mittels der Beichte, auf Universitäten und sonst junge Leute an sich zu ziehen, locken sie in ihren Orden, und dann lassen sie dieselben nicht mehr los; selbst noch in den Novizenjahren lässt man sie mit Vater und Mutter höchstens noch unter Aufsicht eines Klosterbruders reden. Er selbst habe dieser Tage, als er aus seiner Herberge auf die Strasse getreten sei, einen ehrenwerthen Mann aus England getroffen, welcher nur darum nach Avignon gereist sei, um bei der Kurie die Herausgabe seines Sohnes auszuwirken, welchen die Bettelmönche in Oxford

1) a. a. O. 468.

letzte Ostern an sich gezogen hätten, ungeachtet er noch nicht einmal 13 Jahre alt sei; als der Vater selbst nach Oxford geeilt war, habe er seinen Sohn nur unter der Aufsicht einiger Mönche sprechen dürfen. Das sei ja Menschendiebstahl und schlimmer als Viehdiebstahl, der doch gestraft werde! Und das bei Knaben vor den Entscheidungsjahren! Man möge ja nicht sagen: solche Jünglinge werden später mit desto mehr Andacht Gott dienen; deshalb sei es erlaubt, sie mit Versprechungen und Lügen zu gewinnen! Man dürfe nicht »Uebles thun, damit Gutes daraus komme« (Röm. 3, 8); insbesondere sei keine Lüge zu gutem Zweck erlaubt, und kein Mensch dürfe um eines selbsterfundenen Beweggrundes willen irgend ein Gebot auflösen. Sowohl der Diebstahl als der Betrug, der zu jenem dient, sei eine Todsünde. Es sei in England bereits so weit gekommen, dass Laien, wenn sie Söhne haben, dieselben nicht mehr auf Universitäten schicken, sondern lieber Landwirthe werden lassen, als dass sie Gefahr laufen, dieselben so zu verlieren; daher komme es, dass, während noch zur Zeit des Redners 30,000 Studenten in Oxford gewesen seien, heutzutage keine 6000 mehr sich dort befinden. Und das sei ein grosser Schade für den Klerus. Ueberdies seien in jeder Facultät die weltlichen Studenten (d. h. Nichtmönche) in Abnahme begriffen, während die Bettelorden unendlichen Gewinnes halber zugenommen haben, nicht nur an Anzahl der Convente, sondern auch an Mitgliederzahl der letzteren. Ausserdem sei es fast nicht möglich, auf Universitäten sich in den Besitz guter Bücher zu setzen, weil sie alle von den Bettelmönchen aufgekauft werden; in jedem Kloster sei eine grosse und ansehnliche Bibliothek. Er selbst, der Erzbischof, habe drei oder vier seiner Pfarrer auf die Universität geschickt; aber immer sei dann mindestens einer von diesen um deswillen zurückgekommen, weil sie nicht im Stande waren, eine Bibel oder sonstige theologische Bücher käuflich zu erwerben. So wird, meint er, am Ende kein Kleriker mehr bleiben, und der Glaube wird in der Kirche ganz aufhören. Ja es gibt Leute, welche der Ansicht sind, die Prälaten sollten lieber das Kirchenregiment abtreten, damit jene es ganz in Beschlag nehmen könnten, als dass sie die Kirche so zerstören. In der Schöpfung sei doch alles nach Maass,

Zahl und Gewicht geordnet (Weisheit Salom. 11, 22); es sei erstaunlich, wie die Bettelmönche so ganz gegen das Naturgesetz sich maasslos vermehren.

Wie sehr die Vorrechte der Bettelorden dem christlichen Volke schaden, das zeichnet Richard ganz nach dem Leben: schon könne weder Gross noch Klein mehr speisen, ohne dass auch Bettelmönche mit dabei seien; und zwar stehen sie nicht etwa, um Almosen bittend, an der Thüre, sondern sie dringen ohne weiteres in die Häuser ein; ja sie essen nicht nur mit als Gäste, sondern sie nehmen auch noch Brod, Fleisch oder Käse mit sich, und ziehen, gegen das ausdrückliche Gebot Christi (Luc. 10, 7) von Halle zu Halle, von Haus zu Haus.

Aber schliesslich auch den Bettelmönchen selbst bringen ihre eigenen Vorrechte Schaden. Diese verleiten nämlich dazu, dass sie den Gehorsam gegen ihre eigene Regel verletzen, dass sie in Habsucht und Geldgier verfallen, und hochmüthig nach eitlen Ehren und Würden trachten. Was das Erste betrifft, so führt der Redner mehrere Abweichungen von der ursprünglichen Franziskanerregel an, welche sämmtlich mit den später gewährten Privilegien und Exemtionen zusammenhangen. Somit versündigen sie sich durch Verletzung des Gehorsams, um ihrer Privilegien willen. Aber auch der Habsucht und Gewinnsucht machen sie sich schuldig, denn sie haben nur solche Rechte erworben, mittels deren sie zeitlichen Gewinn erlangen, Geschäfte machen und Schätze sammeln können. Wenn es ihnen nicht um das Geld zu thun wäre, so hätten sie ja, wenn Begräbnisse bei ihnen stattfinden, wenigstens die Gebühren den Pfarrkirchen und den Pfarrern belassen können; da sie aber das nicht thun, so muss Gewinnsucht die Triebfeder gewesen sein. Auch das Beichtrecht üben sie aus Habsucht: sie hören die Geheimnisse von Frauen, selbst von Fürstinnen, neigen den Kopf zu ihnen herab; ja es kommt vor, dass sie in Folge solchen Verkehrs bereits mit den schönsten Edelfrauen in Kammern philosophiren! Also genug Aergernisse, die aus dem Misbrauch des Beichtrechts kommen!

Obgleich diese Privilegien ihnen durch päpstliche Bewilligung ertheilt sind, können sie doch nicht ohne Todsünde fortwährend Gebrauch davon machen. Sie können diese Sünde auch nicht

aufrichtig bereuen, ohne dass sie die Rechte, welche sie den Pfarrern entzogen haben, so viel an ihnen ist, wiedererstatten. In dieser Beziehung, so wie in Betreff aller seiner Darlegungen, wiederholt Richard das Bibelwort, welches er seiner ganzen Rede vorangestellt hat: »Richtet nicht nach dem Ansehen, sondern richtet ein rechtes Gericht!« (Joh. 7, 24.)

Der Mann hat mit Offenheit und Muth gehandelt. Er bekämpft die Ausartung der Bettelorden nach verschiedenen Seiten hin; mit vorzüglichem Nachdruck aber wehrt er ihre Uebergriffe in das Pfarramt ab. Und hiebei merkt man nicht nur eine tüchtige dialektische Bildung und eine gediegene theologische Gelehrsamkeit, sondern auch, was die Hauptsache ist, einen durchdringenden sittlichen Ernst und mannhaften Charakter. Richard von Armagh ist ein reformatorischer Geist im edelsten Sinn, ein Mann, der gegen moderne Entartung und kirchliche Schäden mit Weisheit und Eifer kämpft, im Aufblick zu Christo und mit dem Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes [1].

Werfen wir von hier aus einen Blick rückwärts auf Grossetête, und vorwärts auf Wiclif selbst! Richard von Armagh und Robert von Lincoln, in manchen Stücken geistesverwandt, und doch in Betreff der Bettelorden fast Antipoden! Denn jener bekämpft sie und dieser hatte sie begünstigt und gehoben. Aber man unterscheide die Zeiten, und beide Männer treten einander innerlich näher. Als Grossetête Bischof wurde, im zweiten Viertheil des XIII. Jahrhunderts, da standen die Franziskaner (mit denen er in die nächste Verbindung trat) in ihrer ersten Zeit, und waren von der »ersten Liebe« beseelt: eifrige, für das Beste

1) Es ist begreiflich, dass die Bettelorden selbst, da sie so sehr betheiligt waren, ein unparteiisches Urtheil über das Auftreten Richard's zu fällen nicht vermochten. Wir erfahren aus der Franziskaner-Geschichte von Lucas Wadding, wie man sich den Gedanken einer solchen Opposition pragmatisch zu erklären suchte: Der Erzbischof hätte gern eine Zierrath aus einem benachbarten Kloster in seinen Palast bringen lassen wollen; als ihm dies verweigert wurde, und die Obrigkeit jener Stadt die Mönche und ihr Recht in Schutz genommen habe, sei der Erzbischof darüber erbost worden und habe nun die in England schon zuvor erwachte Opposition gegen die Bettelmönche mit aller Macht befördert. *Annales Minorum*, T. IV, 62.

der Seelen thätige Männer fanden sich zahlreich unter ihnen. Der Bischof von Lincoln war froh, kräftige, einsichtsvolle Mitarbeiter und Werkzeuge an ihnen zu finden. Darum hat er sie mit seinem Vertrauen beehrt, sich ihrer bedient, sie unterstützt. Ein Jahrhundert verstrich, und gegen die Mitte des XIV. machte der Erzbischof von Armagh ganz andere Erfahrungen mit ihnen. Die Bettelorden waren von Bischöfen und Päpsten begünstigt gewesen, es ging ihnen wie Kindern, welche ihren Geschwistern vorgezogen werden: sie wurden verwöhnt. Durch Privilegien ausgezeichnet, nahmen sie sich immer mehr heraus, und erlaubten sich Uebergriffe; der Orden und seine Ehre, sein Vortheil und seine Einnahmen, wurden ihnen Selbstzweck, anstatt dass die Ehre Gottes, das Beste der Kirche und das Heil der Seelen ihr höchster Zweck hätte bleiben sollen. Entartung, sittliches Sinken beider Orden war vollendete Thatsache. Da musste ein Mann, der redlich das Gute wollte und einen klaren Blick in die Wirklichkeit besass, sich natürlich ganz anders zu den Bettelorden stellen, als ein gleich begabter und gleich gesinnter Mann hundert Jahre früher, wo dieselben sittlich in ihrer Blüthe standen. Demnach ist der geistige Abstand zwischen beiden Männern mehr ein scheinbarer als ein wirklicher.

Wir werfen aber auch einen flüchtigen Blick vorwärts, von Richard von Armagh auf Johann von Wiclif. Man hat die Vermuthung aufgestellt, der letztere sei in Hinsicht der Bettelorden unmittelbar in die Fusstapfen des ersteren getreten. Diese Vermuthung hat Beifall gefunden und hat geraume Zeit für eine geschichtliche Thatsache gegolten. Den Anknüpfungspunkt gab der Umstand, dass Wiclif in einzelnen Schriften wiederholt und sehr scharf gegen die Bettelorden zu Felde zieht. Allein diese Schriften gehören nicht zu den frühesten, sondern gerade zu den spätesten, die er verfasst hat. In seinen früheren und frühesten Schriften finde ich diese scharfe Opposition gegen die Bettelmönche nicht, im Gegentheil vielfach eine achtungsvolle und anerkennende Gesinnung gegen sie. Das wird unten genauer nachgewiesen werden. Somit lässt sich ein unmittelbares Anknüpfen Wiclif's an den Faden, welchen Richard von Armagh fallen liess, als er nach mehrjährigem Aufenthalt in Avignon, im December 1359, daselbst

starb, nicht annehmen. Nur das Eine ist gewiss, dass Wiclif in seinem ernsten und stetigen Kampf wider kirchliche Schäden und Entartung, einem aus Liebe zu Christo dem Herrn der Kirche, und mit Waffen des Wortes Gottes geführten Kampfe, insbesondere auch Richard Fitz-Ralph zu einem seiner nächsten Vorgänger gehabt hat.

Gegen die oben erwähnte Rede des Erzbischofs von Armagh hat ein Franziskaner, Dr. Theol. in Oxford, eine Gegenschrift verfasst. Er hiess Roger Conway, und schrieb noch unter Innocenz VI., spätestens im Jahr 1362[1]), jedoch eher einige Jahre früher, und wahrscheinlich noch bei Lebzeiten Richard's. Das Erzeugniss trägt freilich einen ganz anderen Charakter, als das des Erzbischofs. Nicht blos äusserlich, sofern letzterer eine eigentliche Rede hielt, der Franziskaner dagegen eine Abhandlung, eine schriftstellerische Arbeit lieferte, welche zudem an Umfang fast doppelt so stark ist. Auch innerlich, dem Wesen nach, bildet die Arbeit des mönchischen Doctors ein Gegenstück zu der Rede Richard's. Der Franziskaner stellt sich nämlich ganz und gar auf den scholastischen und auf den kirchenrechtlichen Standpunkt. Er behandelt die Sache so, dass man kaum je den Pulsschlag persönlichen Gefühls bemerkt, den man bei Richard so wohlthuend empfindet. Er äussert wiederholt, dass die Rede des Erzbischofs, den er jedoch achtungsvoll behandelt, nichts anderes als eine Klagschrift wider die Bettelorden sei; nur um so mehr hebt er selbst den Rechtspunkt hervor. Es ist mehr der »Dekretist«, der Kenner des Kirchenrechts, als der Theologe im engeren Sinn, den wir sprechen hören, während bei Richard Fitz-Ralph das Gefühl des frommen Christen, des treuen Seelsorgers, des eifrigen Kirchenfürsten überall durchschlägt. Aber gerade diese objektive, rein kirchenrechtliche Haltung des Vertheidigers der Bettelorden macht unwillkührlich den Eindruck, als nehme er, wenn auch unausgesprochen, doch wesentlich eigennützige Ordensinteressen in Schutz.

1) Sein Name wird *Connovius* oder *Chonoe* geschrieben. Die Schrift hat den Titel: *Defensio religionis mendicantium*, und ist bei Goldast, *Monarchia*, f. 1410—1444 abgedruckt.

Hier glauben wir auch eine Schrift einschalten zu sollen, welche in dieses Jahrhundert, genauer in das Jahr 1356 fällt, und wenigstens insofern mit Richard Fitz-Ralph zusammengestellt zu werden verdient, als beide die kirchlichen Schäden der Zeit beklagen und bekämpfen. Wir meinen das viel besprochene, aber wie uns scheint mehr besprochene als gekannte Schriftchen: »Vom letzten Zeitalter der Kirche«. Man hat dasselbe lange Zeit Wiclif selbst zugeschrieben, für seine Jugendschrift ausgegeben. Allein ohne genügenden Grund dafür, und trotz bedeutender Gründe dawider. In dieser Beziehung verweise ich hier auf die spezielle Untersuchung I. in den Beilagen.

Der kurze Aufsatz ist seinem Jnhalt nach nichts anderes als eine Klage über die Sünden der Priester, insbesondere über den Handel mit Aemtern (Simonie). Diesen Misstand betrachtet der Verfasser als die dritte Trübsal, welche über die Kirche kommt: die erste bestand in den Verfolgungen, die zweite in den Ketzereien, die dritte dermalen in der Simonie; nun kann nur noch eine einzige, die letzte Trübsal folgen, nämlich der Teufel am hellen Mittag, d. h. der Antichrist. Diese Anschauung wie noch vieles andere entlehnt der Verfasser aus den Schriften des Abts Joachim von Flore; sie ist aber bei ihm, wie schon bei Bernhard von Clairvaux, in seinen Predigten über das Hohelied (33), auf die Worte des 91. Psalms, Vs. 5 und 6 nach der Vulgata, gegründet. Der Eingang ist geeignet, ein Bild von der Eigenthümlichkeit des Ganzen zu geben:

»Ach leider! grosse Priester sitzen in Finsterniss und Schatten des Todes, und hüten sich nicht vor Dem, welcher laut ruft: »»alles dieses will ich dir geben, wenn du mich anbetest!«« Sie machen Reservationen, welche Zehnten, erste Früchte oder Jahrgelder genannt werden nach der Meinung derjenigen, welche mit dieser Angelegenheit sich befassen. Denn es dürften nicht fette Pfründen mehr, denn magere, reservirt werden, wenn nicht heimliche Simonie im Spiele wäre. Doch davon will ich jetzt nichts sagen. Aber Joachim in seinem Buche von den Samen der Propheten, von den Aussprüchen der Päpste, und von den Weissagungen der Propheten, wo er diesen Gegenstand behandelt und von den Zehnten redet, spricht also: »Vier Trübsale hat David, der Prophet, vor-

hergesagt, welche über die Kirche Gottes kommen sollen (und Bernhardus stimmt damit überein, in der 33. Predigt über das Hohelied): nämlich ein Grauen des Nachts, ein Pfeil der des Tages fliegt, Pestilenz die im Finstern schleicht, und Mittagsteufelei, d. h. der Antichrist. Ein Grauen des Nachts war es, als alle welche die Heiligen erschlugen, meinten, Gott einen Dienst damit zu thun; und das war die erste Trübsal, welche über die Kirche Gottes kam. Der Pfeil, der des Tages fliegt, war Trug der Ketzer; und das war die zweite Trübsal, welche über die Kirche Christi kam. Diese ist abgeschlagen durch die Weisheit der Heiligen, wie die erste überwunden wurde durch die Standhaftigkeit der Märtyrer. Pestilenz, die im Finstern schleicht, ist die geheime Ketzerei der Simonie, mittels welcher die dritte Trübsal über die Kirche Christi kommen wird«« u. s. w.

Es ist nicht schwer zu entdecken, dass der Verfasser die kirchlichen Gebrechen der Zeit in sehr beschränkter Weise auffasst. Er hat nur ein Auge für Misbräuche und Sünden, welche auf Seiten der mit Pfründen versehenen begüterten Geistlichkeit sich finden. Das macht, er selbst steht anderswo, an einer Stelle, von wo aus ihm gerade diese Seite recht in's Auge fällt. Er scheint nämlich den Bettelorden anzugehören, wie der zuletzt genannte Roger Conway. Ueberdies ist der Verfasser seiner ganzen Geistesart nach ein beschränkter Mensch. Seine Denkart ist eine kleinlich apokalyptische; überdies ist er ganz und gar unselbständig, von Auktoritäten abhängig wie Abt Joachim oder vielmehr die pseudo-joachim'schen Schriften. Der letztere Umstand führt auf die Spur, dass er wohl den Franziskanern angehört haben dürfte, nämlich demjenigen Bruchtheil des Ordens, welcher dem Joachimismus, namentlich den apokalyptischen Ansichten des sogenannten »Ewigen Evangeliums« zugethan war. Jedenfalls trug diese Erscheinung keine lebensfähigen Kräfte und Keime einer zukunftsvollen Entwicklung in sich.

V.

Anders verhält es sich mit der Lehre eines bedeutenden Zeitgenossen, welche ebenfalls dem unmittelbar vor Wiclif's öffentlichem Auftreten vorausgehenden Zeitraum angehört. Wir meinen

Thomas von Bradwardina, einen christlichen Denker, der nichts Höheres und Heiligeres kannte, als »die Sache Gottes« zu verfechten, namentlich die alleinseligmachende Kraft der freien und unverdienten Gnade Gottes zur Anerkennung zu bringen, einem Zeitalter gegenüber, welches im Gegentheil grosse Neigung dazu hatte, auf menschliches Verdienst sein Heil zu bauen[1]. Dennoch hat es ihm nicht ganz an Zustimmung gefehlt. Seine Zeitgenossen haben ihm hohe Achtung gezollt, sie haben ihm den Ehrennamen des »tiefsinnigen Lehrers« (*Doctor profundus*) gegeben[2]. Die Vorlesungen, welche er in Oxford hielt, und in denen er seine Lehre darlegte, fanden so lebhaften Anklang, dass Viele, und darunter bedeutende Männer, ihn wiederholt aufforderten, seine Anschauung in einem Werk niederzulegen, das er der Oeffentlichkeit übergebe. Und Wiclif insbesondere, der ihn indes schwerlich persönlich gekannt hat, ist von Achtung vor ihm erfüllt, was wir ihm, so oft er ihn erwähnt, leicht anfühlen, obgleich er einzelnen seiner Sätze wohl auch ausdrücklich entgegentritt. Wir glauben uns nicht zu irren, wenn wir behaupten, die Grundrichtung des »tiefsinnigen Doctors« ist nicht ohne bedeutenden Einfluss auf Wiclif gewesen. Auch noch im XV. Jahrhundert war sein Ansehen gross. Ein Mann wie Johann Gerson († 1429) hat in seinem Werk »Von dem geistlichen Leben der Seele« ihn öfters als Auktorität angeführt. Im Zeitalter der Reformation scheint man wenig von ihm gewusst zu haben. Aber im Anfang des XVII. Jahrhunderts hat der Erzbischof von Canterbury, Georg Abbot (1610—1633) sich seines berühmten Vorgängers erinnert und verdienstlicher Weise die Veranlassung gegeben, dass ein Oxforder Theologe das umfangreiche Hauptwerk desselben, auf Grund der Vergleichung von sechs Handschriften herausgab[3]. Dessen unge-

1) Im Folgenden ist **meine** Abhandlung: *De Thoma Bradwardino commentatio, Lipsiae* 1862, 4⁰. überarbeitet.

2) Ich kann mir recht wohl denken, dass dieser Name, welchen seine Verehrer ihm schöpften, sich an Lieblingsäusserungen des anziehenden Lehrers anlehnte, der öfter von der »Tiefe« der Geheimnisse redete, z. B. *profundissima haec abyssus, De causa Dei*, 1618, f. 808.

3) Thomae BRADWARDINI *archiepiscopi olim Cantuariensis De Causa Dei, et de virtute causarum, libri tres.* Lond. 1618. fol. Herausgegeben

achtet ist dem Mann und seinem Werk auch seitdem nicht die Beachtung zu Theil geworden, welche er verdient hätte[1].

Ehe wir dazu schreiten, die Lehre Bradwardin's nach ihren Grundzügen zu zeichnen, theilen wir das Wenige mit, was über die Persönlichkeit und den Lebensgang des Mannes bekannt ist[2].

Thomas von Bradwardina (auch Bredewardina geschrieben[3]), wurde jedenfalls noch am Ende des XIII. Jahrhunderts geboren; aber wo und in welchem Jahre? das lässt sich nicht mehr mit Sicherheit erheben. Er selbst lässt gelegentlich die Notiz einfliessen, dass sein Vater in Chichester (einer Seestadt an der Südküste Englands, auch Bischofssitz) gelebt habe[4]. Da er jedoch laut Oxforder Urkunden im Jahre 1325 schon das Amt eines »Proctors« (Procurators) der Universität Oxford bekleidet hat, so schliesst man daraus mit Grund, dass er mindestens schon 1290 geboren sein müsse. Ferner wissen wir zuverlässig, dass Thomas als Studirender die Universität Oxford bezogen hat und daselbst in das schon 1274 gestiftete Merton College aufgenommen worden ist. Hier hat er nicht blos scholastische Philosophie und Theologie studirt, sondern auch mathematische, insbesondere astronomische

durch Heinrich Savile, Vorstand desselben *College* in Oxford (Merton), welchem Thomas einst als Studirender, sodann als *fellow* angehört hatte.

1) In Deutschland hat allerdings SCHROECKH, Kirchengesch., 34. Bd., 1802, S. 226—240, einen ziemlich ausführlichen Auszug aus der »*Causa Dei*« mitgetheilt. Allein von da an bis auf die neueste Zeit haben selbst die gelehrtesten unserer Kirchenhistoriker, wenn ich nicht ganz irre, sich so gut wie gar nicht mit dem merkwürdigen Werke befasst. Wenigstens hat NEANDER in seiner durch Quellenstudium ausgezeichneten »Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche« den Thomas Bradwardin mit tiefem Stillschweigen übergangen. Und GIESELER, der wenigstens einige belangreiche Stellen von ihm gibt, Lehrbuch der Kirchengesch. II, 3. (3. Aufl.) 259 folg. Anm. 13), hat nicht weniger als BAUR (Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, 2. Aufl. 1858, S. 265) den Kern der Lehre Bradwardin's geradezu verkannt.

2) Das Gediegenste über seinen Lebenslauf hat der obengenannte Herausgeber der »*Causa Dei*«, Heinrich Savile, in dem Vorwort zu diesem Werke geschrieben.

3) Das kleine Pfarrdorf in der Grafschaft Hereford, unweit der Grenze von Wales, von welchem Thomas seinen Beinamen hat, heisst in der That noch Bredwardine.

4) *De causa Dei* III, c. 22.

Studien mit solchem Erfolg betrieben, dass er den höchsten Ruhm darin erlangte. In diese Zeit fällt denn auch eine für sein inneres Leben bestimmend gewordene Begebenheit, die wir glücklicher Weise durch sein eigenes Bekenntniss erfahren. Er erzählt: »Ich war einst, als ich noch Philosophie studirte, ein eitler Thor, von der Kenntniss Gottes entfernt und im entgegengesetzten Irrthum befangen. Ich hörte je und je Theologen jenen Gegenstand (die Frage von der Gnade und dem freien Willen) behandeln, und die Partei des Pelagius schien mir Recht zu haben. Denn in den Vorlesungen der Philosophen hörte ich selten etwas von der Gnade reden, es sei denn in vieldeutigem Sinn; wohl aber hörte ich tagtäglich, dass wir die Herren unserer freien Handlungen seien, und dass es in unserer Macht stehe, gut oder schlecht zu handeln, Tugenden oder Fehler zu haben, und dergleichen. Und wenn ich dann und wann in der Kirche einen Abschnitt aus dem Apostel vorlesen hörte, der die Gnade erhob und den freien Willen niederhielt, wie z. B. jenes Wort, Röm. 9: »»So liegt es nun nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen«« und ähnliche Stellen: so misfiel mir das, weil ich gegen die Gnade noch undankbar war[1]). Ich glaubte auch mit den Manichäern, dass der Apostel, als Mensch, habe können in irgend einem Stücke von dem Pfade der Wahrheit abirren. Nachher aber, und als ich noch nicht Hörer der Theologie geworden war, traf mich die erwähnte Wahrheit wie ein Strahl der Gnade, und es war mir, als sähe ich aus der Ferne unter einem durchsichtigen Abbild der Wahrheit die Gnade Gottes, wie sie zeitlich und wesentlich allem guten Thun vorangeht, nämlich den gnädigen Willen Gottes, welcher auf beiderlei Weise (d. h. zeitlich und wesentlich) zuvor will, dass der, welcher es verdient, selig werde, und früher als er selbst, auf wesentliche Weise sein Verdienst in ihm bewirkt; wie Er denn in allen Bewegungen der erste Beweger ist. Daher danke ich ihm auch, der mir diese Gnade umsonst gegeben hat[2])!«

1) *Ingrato mihi gratia displicebat.* Das Wortspiel lässt sich im Deutschen nicht entsprechend wiedergeben.

2) *De causa Dei*, Lond. 1618. Lib. I, c. 35. f. 308: *Postea vero adhuc*

Aus diesem interessanten Selbstzeugniss erhellt, dass mit Thomas schon in seiner Studienzeit, und sogar noch ehe er eigentlich Theologie zu studiren anfing, eine Erweckung vorgegangen ist, welche ihn von der pelagianischen Denkart abgebracht und zu der Ueberzeugung geführt hat, dass die Gnade Gottes allem gottgefälligen Handeln vorangehe, nicht aber durch gottgefälliges Handeln erst erworben werde. Diese Erweckung knüpfte sich offenbar an paulinische Aussprüche, wie Röm. 9, 16, welche dem jungen Mann einsmals in klarem Lichte und ergreifend vor die Seele traten, so dass von da an die alleinbestimmende Macht der Gnade Gottes der Mittelpunkt seines christlichen Denkens wurde.

Doch wir kehren zu seinem äusseren Lebensgang zurück. Dass er im Jahr 1325 ein Universitätsamt bekleidet hat, ist bereits erwähnt. Er hat sodann als Dr. der Theologie geraume Zeit Vorlesungen gehalten und seinen theologischen Ruhm begründet. Nachher wurde er Kanzler an der Paulskirche zu London. Als der englisch-französische Krieg ausbrach, und Eduard III. die Feldzüge selbst mitmachte, schlug ihn der damalige Erzbischof von Canterbury, Johann Stratford (1333—1348) dem König zum Feldprediger und Beichtvater vor. Er hat in Folge dessen vom Jahr 1339 an den König bei den Feldzügen begleitet, und sowohl auf den König als auf sein Heer, dem er Humanität einzuflössen wusste, einen solchen sittlich-religiösen Einfluss geübt, dass manche Geschichtschreiber jener Kriege der Ueberzeugung waren, die Siege König Eduard's seien mehr der Heiligkeit dieses Priesters, als den Feldherrntugenden des Königs und der Tapferkeit seines Heeres zu verdanken gewesen.

Im Jahre 1348 starb Erzbischof Stratford, und das Kapitel von Canterbury wählte Bradwardin zu dessen Nachfolger; allein

nondum Theologiae factus auditor, praedicto argumento velut quodam gratiae radio visitatus, sub quadam tenui veritatis imagine videbar mihi videre a longe (i. e. e longinquo) gratiam Dei omnia bona merita praecedentem tempore et natura, scilicet gratam Dei voluntatem, qui prius utroque modo vult merentem salvari et prius naturaliter operatur meritum ejus in eo, quam ipse, sicut est in omnibus motibus primus Motor; unde et ei gratias refero, qui mihi hanc gratiam gratis dedit.

der König konnte sich nicht entschliessen, ihn aus seinem Gefolge zu entlassen, weil er ihm zu lieb geworden war. Als jedoch Johann Ufford, der nun zum Erzbischof ernannt war, noch ehe er die bischöfliche Weihe empfing, im Mai 1349 starb, wählte das Kapitel unsern Thomas zum zweiten Mal zum Erzbischof, und jetzt gab auch der König seine Einwilligung. Thomas von Bradwardina wurde von König und Papst zum Erzbischof ernannt, empfing in Avignon Anfangs Juli die Bischofsweihe und kehrte sofort nach England zurück, um sein Amt zu übernehmen. Allein wenige Wochen darauf, schon am 26. August 1349, starb er in dem erzbischöflichen Palast zu Lambeth bei London. —

Die theologische Anschauung des Mannes ist in dem wiederholt genannten Werk im Zusammenhang niedergelegt. Dasselbe trägt den Titel: »Von der Sache Gottes«; denn der Verfasser ist sich bewusst, die Sache Gottes zu führen wie ein Anwalt, und für seine Ehre zu streiten, indem er gegen den Pelagianismus auftritt und das Walten der freien, unverdienten Gnade Gottes in dem Werk der Bekehrung und der Beseligung des Menschen hervorhebt. Er verhehlt es sich keineswegs, dass er hiemit gegen den Strom der herrschenden Meinung schwimmt; denn er bemerkt selbst, Viele stehen so, dass sie entweder behaupten, der freie Wille reiche für sich allein zur Erwerbung des Heils hin; oder, wenn sie auch zugestehen der Gnade zu bedürfen, wollen sie dieselbe doch mit den Kräften des freien Willens verdienen, so dass die Gnade nicht als eine unverdiente, sondern als eine erworbene erscheint. Fast die ganze Welt sei dem Pelagius nachgelaufen und in Irrthum gerathen. Aber Bradwardin lässt sich dadurch nicht bange machen. Er wisse gewiss, dass ein Einziger, mit welchem der Herr ist, 1000 Gegner verfolgen und 12,000 in die Flucht schlagen werde (nach 1. Sam. 18, 7).

Dieser freudige Kampfesmuth, diese fromme Siegeszuversicht, womit er die Sache der alleinseligmachenden Gottesgnade führt, erinnert uns unwillkührlich an die Reformatoren, welche wesentlich Herolde der freien Gnade Gottes und Gegner des Wahns von Erwerbung der Seligkeit durch menschliches Verdienst gewesen sind. Allerdings war der Weg, den der Scholastiker einschlug, vermöge der Eigenthümlichkeit des Mittelalters, ein anderer, als

der welchen die Reformatoren betraten. Diese gingen theologisch zu Werke, Thomas von Bradwardina philosophisch. Er motivirt dieses Verfahren damit, dass die neueren Pelagianer behauptet hätten, Pelagius sei lediglich durch die Auktorität der Kirche und durch theologische Beweisgründe überwunden worden; auf philosophischem und rationalem Wege hätte er niemals widerlegt werden können. Eben deshalb will Thomas die Pelagianer gerade durch philosophische Gründe und Auktoritäten widerlegen. Die »Auktoritäten« anlangend, verfährt er in der That so, dass er den Aussprüchen älterer und neuerer Philosophen mehr Raum gewährt und grösseres Gewicht beilegt, als seinen eigenen selbständigen Beweisführungen. Uebrigens beleuchtet er die Frage doch auch theologisch, namentlich biblisch und mit Berufung auf Kirchenväter und scholastische Doctoren. Es ist ihm, wie er sagt, darum zu thun, Aussprüche der heil. Schrift und Sätze der Väter, welche von den Pelagianern in alter und neuer Zeit oft misdeutet und verdreht worden seien, richtig verstehen zu lehren.

Die Hauptsätze, welche in den drei Büchern, worein das Werk sich theilt, mittels einer mehr im Einzelnen als im Grossen und Ganzen methodisch angelegten und stetigen Entwicklung dargelegt und erwiesen werden, sind folgende: Gott ist schlechthin vollkommen und gut. Aus diesem Axiom, in Verbindung mit dem zweiten Satz, dass es in der Wirklichkeit keinen endlosen Fortgang gebe, sondern dass in jeder Wesensgattung ein Erstes existire, — zieht er eine Menge Folgerungen, unter anderem auch gegen die pelagianische Verneinung der Wahrheit, dass Gott seine Wohlthaten frei und umsonst erweise. Ferner leitet er daraus den sittlichen Satz ab, dass man Gott um seiner selbst willen, alles andere nur um Gottes willen lieben solle; d. h. insbesondere, dass der Mensch Gott nur um Gottes willen lieben müsse, und nicht um sich ein Verdienst damit zu erwerben, um Sünde zu büssen und Strafen abzuwenden. Aus dem Grundbegriff von Gott als dem schlechthin guten folge auch, dass er unendlich erbarmungsreich ist; die Sünde des Menschen aber, so gross sie sein möge, sei im Vergleich damit nur endlich und klein. Somit sei die Verzweiflung, welche aus der Grösse und Menge der Sünden entspringt, eine unberechtigte. Es sei Kain's Voraussetzung ge-

wesen, dass Gott seine Sünden nur vergeben werde, wenn er selbst die Verzeihung verdiene. Hiemit kommt Bradwardin auf den originellen und geistvollen Gedanken, diejenigen als »Kainiten« zu bezeichnen, welche aus dem Grunde der Verzweiflung nahe kommen, weil sie (pelagianisch) annehmen, Gott werde keinem Sünder die Gnade der Versöhnung zuwenden, wenn er nicht zuvor in demselben oder einem höheren Maasse eine verdienstliche Genugthuung leiste, in welchem er sich vergangen habe. Was Kain stillschweigend voraussetzte, das sprechen die Pelagianer ausdrücklich aus, nämlich dass die Gnade nur in Gemässheit unserer Verdienste gewährt werde. Ist es nicht edler, fragt unser Denker, zu geben als zu verkaufen? umsonst zu geben, als für irgend ein Verdienst, gleichsam für eine Belohnung, welche vorausgeht oder auch erst nachfolgt? Schenkt nicht ein edler, freigebiger Mensch vieles auf diese Weise? wie viel mehr Gott, der unendlich edler und freigebiger ist[1]? Wir sehen, wie Thomas, nachdem er seine Untersuchung mit rein metaphysischer und spekulativer Grundlegung begonnen hatte, wobei man ihm lange gar nichts von eigentlich religiösem Gefühl, von sittlichem Gewissensdrang, geschweige von specifisch christlichem Heilsinteresse anfühlte, doch rasch zur Hauptsache kommt. Und hier spricht er sich denn mit einer solchen Wärme aus, dass man den Puls eines frommen Herzens empfindet, dem es eben so sehr um Rettung der Seelen als um Gottes Ehre zu thun ist.

Weiter schreitend geht die Erörternng von dem Sein zum Werden über. Alles, was in der Welt geschieht, hat Gott zum Grunde; und alles, was von den Menschen, als mit Wahlfreiheit und Willen begabt, gethan wird, hangt von Gottes Wollen als wirkender Ursache ab; selbst dasjenige, was nur innere Bewegung des Willens, ein Handeln innerhalb der Seele ist, geschieht kraft Gottes Fügung. Auch diesen Satz von ungeheurer Tragweite: dass alles, was in der ganzen Welt sich ereignet, kraft Gottes Verfügung und Anordnung, nach seinem Willen geschieht, — leitet Bradwardin von dem obigen doppelten Prinzip ab. Denn schlechthin nichts könne sich ereignen, ohne Ursache:

1) *De causa Dei*, I, c 1. bes. f. 21 folg.

alle Ursachen aber führen auf eine erste Ursache zurück, welche Gott selber ist; also sei Gott die erste und schlechthinige Ursache von allem, was sich ereignet. Gott ist es, der alles was geschieht irgendwie verursacht, und zwar nicht vermöge natürlicher Nothwendigkeit oder zufälligerweise, sondern mittels des Willens, der mit bestimmtem Wissen Vorsehung übt [1]. Allein ungeachtet Gott das wirkende Prinzip alles Werdens, jeder Veränderung und Bewegung ist, ist er dessen ungeachtet selbst schlechthin unveränderlich, in seinem Wesen, seinem Wissen und Wollen; denn sonst wäre ein endloser Fortgang der Bewegung, was gegen den zweiten grundlegenden Hauptsatz verstossen würde. Weder die Bitten und Gebete der Menschen, selbst der Heiligen, noch die guten oder bösen Handlungen vermögen Gottes Wollen auch nur im geringsten zu beugen und zu ändern. Und nicht hangt Gottes Wissen von den Dingen ab, sondern im Gegentheil die Dinge hangen von Gottes Wissen und Willen ab.

Dieser Satz nun, dass alles, was geschieht, von Gottes Willen und Vorsehung abhange, ist einleuchtend im Gegensatz zu der Ansicht von dem Regiment des Schicksals oder des Zufalls [2]; desto bedenklicher ist er in Betreff menschlichen Handelns, insbesondere der Sünde und der Sünder. Auch ist der tiefe Denker sich dieser Bedenken wohl bewusst. Er stellt sich deshalb auf einen Standpunkt, der hoch genug ist, um von ihm aus das Weltall mit allem, was darin vorgeht, überblicken und in Einheit zusammenschauen zu können. Und in dieser Gesammtanschauung löst sich ihm alle Störung, Disharmonie und Unschönheit im Einzelnen in eine grosse vollständige Harmonie auf. Er beruft sich hiefür nicht nur auf Aeusserungen Anselm's von Canterbury und Augustin's, sondern auch auf Aussprüche der heil. Schrift, wie den, dass Assur des göttlichen Zornes Ruthe genannt (Jes. 10, 5), oder dass im Hinblick auf Züchtigungen des Volkes Gottes durch andere Völker die Frage aufgeworfen wird (Klagelieder Jerem. 3, 37): »Wer darf denn sagen, dass solches geschehe ohne des Herrn Befehl?«

1) a. a. O. I, c. 32. f. 283.
2) a. a. O. I, c. 27—29.

Nun ist es ja wahr, man muss wohl unterscheiden zwischen demjenigen, was geschieht, und der Gesinnung und Absicht, aus welcher jemand handelt. Es kann ja sein, dass, was übermüthige und verbrecherische Menschen thun, insofern recht und gerecht ist, als diejenigen, welche darunter leiden müssen, hiemit in der That verdiente Strafe erleiden, obgleich die handelnden Personen nicht um Gottes Gerechtigkeit zu vollziehen, sondern aus Bosheit handeln[1]). Allein die Meinung unseres Denkers geht nicht blos auf die äusseren Thaten, sondern auch auf die inneren Absichten und Beweggründe des Handelns. Und da stehen wir vor der Frage: will Gott das Böse?

Bradwardin scheint diese Frage zu bejahen, wenn er den Begriff einer Zulassung oder »negativen« Vorsehung ablehnt[2]). Allein er verhehlt sich doch nicht, wie verkehrt und unwürdig es sei, menschliche Sünde und Schuld auf den heiligen Gott selbst zu schieben. Deshalb bemüht er sich, dieser Consequenz vorzubeugen, und glaubt dies namentlich dadurch zu erreichen, dass er den Begriff des Bösen negativ fasst: das Böse sei eigentlich nichts und könne nicht etwas sein; oder, wie er sich anderswo ausdrückt: das Böse sei nichts anderes als Abwesenheit des Guten (*absentia boni*)[3]). Diesen negativen Begriff des Bösen scheint er zunächst dem Vater der Scholastik, Anselm von Canterbury, zu verdanken, den er ohnehin als christlichen Denker sehr hoch hält. Noch weiter zurück ist ohne Zweifel das System des Pseudo-Dionysius Areopagita, welchem er mit allen Scholastikern eine tiefe Verehrung widmet, als eine der Quellen anzuerkennen, aus welchen er diese Ansicht geschöpft hat[4]). Aber selbst Augustin, dem er unter allen Kirchenlehrern bei weitem die höchste Auktorität zuerkennt, ist in dieser Auffassung des Bösen sein Gewährsmann gewesen; denn dieser grosse Kirchenlehrer hat seinen im Kampfe mit dem Manichäismus ausgebildeten Begriff des Bösen als *privatio boni* auch noch später, im Kampf gegen

1) a. a. O. I, c. 32. f. 286.

2) a. a. O. I, c. 32, f. 282.

3) a. a. O. I, c. 34, f. 304; 26, f. 259.

4) Vgl. die pseudo-dionysische Schrift *De divinis nominibus*, c. 4. § 18 ff., besonders 32 ff.

den Pelagianismus, festgehalten[1]. Indessen ist Bradwardin denn doch nicht ganz beruhigt bei der von der Negativität des Bösen hergenommenen Auskunft; denn er bemerkt einmal ganz naiv: »Falls diese Antwort genügend sein und meinen Oberen gefallen sollte, so gefällt sie auch mir: denn ich möchte bei der Grösse dieser Frage lieber die Oberen hören, als für meine eigene Person, der ich der Geringste bin, eine Antwort geben[2].«

Mit der Frage, ob denn Gott das Böse wolle, hangt aber noch eine andere zusammen, nämlich: ob nicht durch die oben entwickelte Anschauung von der alles Geschehen und Thun schlechthin bedingenden Ursächlichkeit Gottes, alle Willensfreiheit des Menschen aufgehoben werde. Bradwardin fühlt wohl, dass dies die einfache Folge aus seinen Vordersätzen zu sein scheine. Deswegen handelt er, vornämlich im II. Buch seines Werkes, von der Willensfreiheit des Menschen und nimmt diese in Schutz[3]. Uebrigens hat er hiebei hauptsächlich das im Auge, dass nicht etwa irgend eine endliche Ursache den Willen des Menschen zu einer guten oder bösen Handlung zu bestimmen und zu nöthigen vermöge[4]. Was aber das Verhältniss des menschlichen Willens zu dem göttlichen betrifft, so denkt er sich dieses in der Art, dass jeder Willensakt ein gemeinschaftlicher Akt des erschaffenen und des »unerschaffenen« Willens sei, so zwar, dass der »unerschaffene« dem erschaffenen wesentlich vorangehe[5]. Ganz consequent ist auch die Annahme, dass selbst noch vor der ersten Sünde weder der Mensch noch die Engel ohne besondere Beihülfe Gottes im Guten zu verharren vermocht hätten[6]. Das ist alles gut. Allein die Schwierigkeit in Betreff der Ursache und Schuld der Sünde kehrt an dem Punkt in verstärktem Maasse zurück, wo Bradwardin auf die Verstockung der Bösen zu reden kommt. Hier erwähnt und beurtheilt er zuerst eine Anzahl frem-

1) *Confessiones*, VII, c. 12; cf. III, c. 7 und andere Stellen.

2) a. a. O. I, c. 34. f. 307.

3) z. B. II, c. 18. f. 529.

4) Lib. II, c. 3.

5) *De causa Dei* II, c. 29. 30. f. 577 folg.

6) a. a. O. II, c. 9. f. 498.

der Ansichten über die Ursache der Verhärtung. Sodann erst entwickelt er seine eigene Ansicht. Sie geht dahin, es gebe eine doppelte Ursache der Verhärtung, eine negative und eine positive. Jene, die Entziehung oder Ermangelung der Gnade, komme daher, dass Gott zur gerechten Strafe für frühere Sünden, wolle, dass Etliche auf ewig der Gnade ermangeln. Die positive Ursache liege in dem freien Willen der verstockten Menschen selbst. Dessen ungeachtet sei auch bei diesen der Wille Gottes die erste und höchste Ursache der Verhärtung, nicht blos sofern frühere Sünde gestraft wird, sondern auch sofern der eigene Wille der Verstockten, so böse er auch ist, doch der Substanz des Handelns nach angeblich gut ist[1].

Der letztere Satz, befremdend wie er ist, beruht wieder auf dem negativen Begriff des Bösen, in Verbindung mit dem von Augustin, Pseudo-Dionysius und Anderen aufgestellten Satze, dass jede Substanz, jede Willenskraft, ja jede Handlung eines Menschen gut sei; denn der Mensch verdanke nur Gott sein Sein und sein Vermögen zu handeln und zu wollen. Allein der Schild dieser Gewährsmänner deckt den Bradwardin doch nicht völlig gegen den Vorwurf, dass er hiemit Sittliches und Natürliches, das sittlich Gute und das physisch (oder metaphysisch) Gute vermischt und verwechselt habe.

Auf die Lehre von der Gnadenwahl (Prädestination) geht Bradwardin seinem eigentlichen Plane nach nicht eigens ein, vielmehr kommt er blos gelegenheitlich auf diesen Gegenstand zu sprechen, widmet demselben auch nur wenige Kapitel[2]. Allerdings hat er, auf Grund von Röm. 9, und im Anschluss an Augustin und Anselm von Canterbury, die Gnadenwahl als eine partikulare und absolute aufgefasst, wonach die Einen zur Seligkeit erwählt sind, nicht um ihrer von Ewigkeit vorhergesehenen guten Werke oder um ihres Glaubens willen, sondern lediglich aus Gottes Gnade und Wohlgefallen; der Glaube und die

1) a. a. O. II, c. 16. f. 526.

2) a. a. O. I, c. 44—47. Deshalb ist es auch ganz unzutreffend, das Gesammtsystem des Mannes als »Prädestinatianismus« zu bezeichnen, wie das Gieseler, Kirchengesch. II, 3. (3. Aufl.) 239 ff. und Baur, Dogmengesch. 2. Aufl. 265. gethan haben.

schliessliche Seligkeit ist nur das Ziel gewesen, das Gott im Auge gehabt hat.

Das dritte Buch beschäftigt sich überwiegend mit dem gegenseitigen Verhältniss zwischen Nothwendigkeit und Freiheit. Bradwardin will den Widerstreit zwischen beiden heben: Gott selbst bewege den erschaffenen Willen zu seinen freien, ja freiesten Handlungen. Aber wie verträgt sich eigene freieste Entschliessung und volle Wahlfreiheit der Person mit einer von Gott ausgehenden, unwiderstehlich wirkenden Anregung? Bradwardin glaubt dieses Problem zu lösen durch den Begriff einer »freien Nothwendigkeit«, mit andern Worten, einer Freiheit, welche, über alles Schwanken erhaben, mit innerer Nothwendigkeit sich selbst bestimmt. Er weist hiebei auf den Erlöser selbst hin: »Kein erschaffener Wille ist freier als der menschliche Wille Christi; und doch hat ihn der göttliche Wille in allem seinem freien Thun und Lassen bestimmt[1].« Allerdings fällt auf der schlechthin höchsten Stufe sittlicher Vollendung Freiheit und Nothwendigkeit in Eins zusammen. Aber anders verhält es sich mit den mittleren und niederen Stufen der Sittlichkeit, denen bei weitem die Mehrzahl angehört. Und hiefür genügt jene Lösung nicht.

Ueberhaupt ist in dem Werke die wissenschaftliche Leistung weniger befriedigend als die sittlich-religiöse Gesinnung, von der sie getragen erscheint. Denn der unbedingte Determinismus, welchen Bradwardin vorträgt, leidet wie gesagt an einer ungeeigneten Einmischung metaphysischer, beziehentlich physischer Begriffe in eine ethische Frage, verletzt das sittliche Gefühl durch Gefährdung der menschlichen Willensfreiheit, und stellt den Satz von der alleinigen Begründung des Heils in der Gnade auf eine schiefe Grundlage. Aber die Gesinnung, die ihn bewegt, ist aller Anerkennung werth. Es wohnt ihm ein sittliches Pathos inne, ein hoher Ernst christlicher Frömmigkeit, welcher nicht verfehlen kann den tiefsten Eindruck zu machen[2]. Es ist ihm darum

1) a. a. O. III, c. 10 f. 640.

2) Zum Zeugniss dafür weise ich auf das inbrünstige Gebet hin, womit Thomas gegen den Schluss des Ganzen, Lib. III, das 50. Kapitel eröffnet, f. 808. Er ruft den Erlöser an: »Guter Meister, du einiger Meister, Meister und Herr, der du von meiner Jugend an, als ich auf deine Anregung dieses

zu thun, die Gnade als eine freie und unverdiente Gabe Gottes in's Licht zu stellen und jede Einbildung menschlichen Verdienstes im Werk der Bekehrung niederzuschlagen. Deshalb bekämpft er insbesondere die Lieblingslehre der Scholastiker, dass der Mensch sich zum Empfang der Gnade anschicken könne, mit andern Worten, dass er die Gnade verdiene, wenn auch nicht nach dem strengen Maasstab der vollen Würdigkeit (*de condigno*), so doch nach Billigkeit und Angemessenheit (*de congruo*). Ein Verdienst vor Gott zu erwerben, entgegnet Thomas, sei dem Menschen überhaupt nicht möglich, nicht einmal nach dem Maasstabe blosser Billigkeit [1]. Wer sich das Verhältniss so vorstelle, der mache Gott im Grunde zu einem armen Händler: denn wer die Gnade aus irgend einer Art von Verdienst erhalte, der habe sie gekauft und nicht umsonst empfangen.

Bradwardin geht, wie oben nachgewiesen, in der That von

Werk angriff, bis heute mich alles gelehrt hast, was ich wahres gelernt und was ich, deine Feder, geschrieben habe: sende auch jetzt mildiglich dein Licht, damit du, der du mich in diesen allertiefsten Abgrund geführt, mich auch zu der Bergeshöhe dieser unzugänglichen Wahrheit hinanführen mögest; der du mich in dieses breite Meer geführt, führe mich in den Hafen; der du mich in diese weite unwegsame Wüste geführt, du Führer, Weg und Ziel, führe mich ebenso auch an's Ziel! — Zeige doch, ich bitte dich, du gelehrtester unter den Lehrern, die Lösung des in einen so verschlungenen Knäuel geknüpften Wortes deinem kleinen Knaben, der keinen Ausgang weiss (nach 1. Kön. 3, 7). Nun aber danke ich dir, durchlauchtigster Herr, dass du dem Bittenden gegeben, dem Suchenden gezeigt, dem Klopfenden aufgethan hast die Thür der Frömmigkeit, die Thür der Klarheit, die Thür der Wahrheit. Denn nun, da du dein Angesicht leuchten liessest über deinen Knecht, glaube ich die richtige Lösung deines Wortes zu sehen« u. s. w. — Einmal, nachdem er den Augustin gegen eine Misdeutung Peters des Lombarden lebhaft in Schutz genommen, gegen den Scholastiker eine ziemlich scharfe Kritik geübt und behauptet hatte, seine Auslegung sei dem Sinne des Kirchenvaters gerade entgegengesetzt, Lib. II, c. 10, f. 502: erschrickt er fast über seine eigene Kühnheit und entschuldigt sich f. 503 mit dem »Eifer für Gottes Haus und die katholische Wahrheit, der ihn gegen den Wahn der Pelagianer heftig entflammt habe; denn nicht gegen ihn selbst (den Lombarden) habe er etwas gesagt, sondern gegen seinen Irrthum, weil er mit des Pelagius Irrthum so nahe verwandt sei.«

1) a. a. O. I, c. 38, f. 319 folg.; vgl. c. 39, f. 347.

seiner eigenen Erfahrung, vom Leben aus, und hat das Leben im Auge. Auch in Betreff der Gewährsmänner für die Lehre von der unverdienten Gnade, auf die er sich mit Vorliebe beruft, ist es ihm wohl bewusst, dass sie durch ihre eigene Lebenserfahrung zur Erkenntniss der freien Gnade geführt worden sind. So hebt er in Betreff des Apostels Paulus hervor, dass derselbe ein »Gefäss der Gnadenwahl gewesen, sofern ihn, als er noch nicht auf gute Werke bedacht war, ja von bösen Dingen nicht abstand, sondern noch nach dem Blut der Christen dürstete und den Herrn selbst verfolgte, plötzlich ein Licht vom Himmel umstrahlte und zugleich die Gnade Jesu Christi zuvorkommend ergriff.« In demselben Zusammenhang nennt er den Apostel »ein Kind der Gnade in ganz besonderem Sinn, der zum Danke dafür seine Mutter, die Gnade, fast in allen seinen Briefen andächtig ehrt, erhebt und vorzugsweise vertheidigt; und dies hauptsächlich in seinem Brief an die Römer mittels ausführlicher und scharfsinniger Erörterung fast durchweg thut[1].« Ganz ähnlich bemerkt er über Augustin: »Er war, wie der Apostel, anfänglich ein Ungläubiger, ein Lästerer und Feind der Gnade Jesu Christi; nachdem ihm aber dieselbe Gnade zuvorgekommen und er auf ähnliche Weise bekehrt worden war, ist er, gewissermaassen in Nachahmung des Apostels, ein Lobredner der Gnade, ein grossartiger und tüchtiger Verfechter der Gnade geworden[2].« Und ähnlich wie der Apostel Paulus, ähnlich wie der grosse Kirchenvater des Abendlandes Augustin, ist auch Thomas Bradwardin selbst in Folge der ihm in jugendlichen Jahren gewordenen Erleuchtung ein »Lobredner und Verfechter der Gnade« geworden, im Gegensatz zu der pelagianischen und selbstgerechten Gesinnung, welche in seinem Zeitalter die Oberhand hatte.

Freilich der römischen Kirche hiemit entgegenzutreten, war seine Meinung ganz und gar nicht. Im Gegentheil, er erklärt ausdrücklich, dass ihm die Lehrauktorität der römischen Kirche fest stehe. Er unterbreitet seine Schriften ihrem Urtheil; sie möge entscheiden, was in Betreff der von ihm erörterten Fragen recht-

1) a. a. O. I, c. 43, S. 392 folg.

2) a. a. O. I, c. 35, S. 311: *Factus est gratiae laudator, gratiae magnificus ac strenuus propugnator.*

gläubig sei; er wünsche von ganzem Herzen, dass sie ihm da, wo er die Feinde Gottes bekämpfe, Schutz, wo er irre, Verständigung, wo er Recht habe, Bestätigung gewähren möge[1]. Aber in letzter Linie getröstet er sich doch des Beistandes Gottes, welcher Keinen verlässt, der seine Sache führt[2].

VI.

Während der gelehrte Doctor mit den Waffen der Wissenschaft und Gelehrsamkeit »die Sache Gottes« verfocht und sein Zeitalter von pelagianischen Irrwegen auf den Heilsweg der alleinigen Gnade zurückzuführen suchte, rief auch das Gewissen des Volks nach »Gnade«, im Gefühl, wie dringend das Bedürfniss einer Besserung sei. Dieses sociale Gefühl hat ungefähr 12 Jahre nach Bradwardin's Tode seinen Ausdruck gefunden in einer grossen Volksdichtung, welche wir noch als ein sprechendes Zeichen der Zeit in Augenschein zu nehmen haben.

Wir meinen »die Gesichte Peters des Ackermanns«, welche weniger vermöge der socialen Stellung des Verfassers als vermöge des Leserkreises, für den er geschrieben hat, und des Geistes, der das Werk erfüllt, einen Blick eröffnet in die tiefe Gährung, welche damals die unterste, breiteste Schichte der englischen Bevölkerung durchzog. Der Verfasser hat nämlich sicher dem gebildeten, ja was damals fast identisch war, dem gelehrten Stande angehört. Er hat die ganze Gelehrsamkeit damaliger Zeit inne: er kennt Klassiker und Kirchenväter, Scholastiker und Chronisten, auch das kanonische Recht; er citirt die Bibel nach der Vulgata nebst der »Glossa«, führt auch lateinische Kirchenlieder im Original an, kurz, der Verfasser war ein Gelehrter und wahrscheinlich ein Mönch. Im XVI. Jahrhundert bestand die Ueberlieferung, er habe Robert Longland (oder Langlande) geheissen, sei zu Cleobury Mortimer in Shropshire geboren, in Oxford gebildet worden, und sodann in die Benediktinerpriorei Gross-Malvern in Worcestershire als Mönch eingetreten; mehrere

1) Vorrede Bradwardin's, S. 7 folg. und Schluss des Werkes, III, c. 53, S 872 ff.

2) a. a. O. S. 8.

Anspielungen auf Oertlichkeiten wie die »Malvernhügel« und dergleichen, weisen allerdings darauf hin, dass der Verfasser im Westen Englands, an den Marken von Wales gelebt haben muss. Der Mann stammte vielleicht gerade aus der Mitte der ländlichen Bevölkerung; jedenfalls theilte er deren Gefühle, dichtete und schrieb aus ihrer Seele heraus und für sie. Und das hat er mit solchem Erfolge gethan, dass seine Dichtung dem Volk auch wieder zu Herzen ging, und nicht blos vorübergehend, sondern mehrere Generationen hindurch, bis in die Mitte des XV. Jahrhunderts hinein beliebt war, zum Theil auswendig gelernt und vielfach nachgeahmt wurde. Vom Erscheinen dieser Dichtung an ist die Figur »Peters des Ackermanns« bei den Freunden der Reform im Volk beliebt und stehend geworden. Von der grossen Popularität, die das Werk genoss, zeugt auch die ziemlich bedeutende Anzahl von Handschriften desselben, die meist gegen Ende des XV. Jahrhunderts geschrieben, heute noch vorhanden sind [1]. Dazu kommt der Umstand, dass diese Handschriften selten schön gearbeitet und kaum je mit gemalten Initialen geschmückt sind; was ziemlich klar beweist, dass sie nicht für die höheren Klassen der Gesellschaft, sondern für den Mittelstand bestimmt waren. Eine höchst merkwürdige Urkunde aus der Zeit des Bauernkriegs unter Richard II., der Aufruf des Rädelsführers Johann Ball an die Gemeinden in Essex, enthält einige offenbare Reminiscenzen aus Peter dem Ackermann [2].

Der Dichter selbst war jedoch eben so wenig ein Aufwiegler als ein Irrlehrer. Er predigt beständig pflichtmässigen Gehorsam gegen die Obrigkeit. Aber seine Neigung, die Grossen in der Achtung des Volks herabzusetzen und die Niedrigen zu erhöhen, musste ihn bei den letzteren beliebt machen. Und obgleich er keine einzige Kirchenlehre angreift, so musste doch sein schonungsloses Blosslegen der Sünden des Klerus die Reformströmung fördern. Angesichts der Gewaltthätigkeit, welche bei den Grossen,

1) Im Brittischen Museum befinden sich acht dieser Handschriften, 10—12 in den verschiedenen Bibliotheken zu Cambridge, eben so viele in Oxford u. s. w.

2) Bei WALSINGHAM, *Historia anglicana*, zum Jahr 1381, ed. Riley, 1864. II, S. 33 folg.

der Verdorbenheit, welche beim Klerus, und der Unredlichkeit, welche bei den Gewerbetreibenden im Schwange ging, erscheint in der Dichtung das einfache Herz des Landmanns als Sitz der Aufrichtigkeit und Tugend. Es ist der »Ackermann« in seiner niedrigen Stellung, nicht der Papst und seine stolze Hierarchie, welcher auf Erden den demüthigen Erlöser im Abbilde darstellt.

Auch in der Sprache und dichterischen Form trägt das Werk ein volksmässiges Gepräge an sich. Die Sprache ist, wenn wir von den lateinischen Citaten und einigen je und je einfliessenden normannisch-französischen Redensarten absehen, ein reines Mittelenglisch. Fast noch merkwürdiger aber ist die dichterische Form: das Werk ist das schönste Muster ächt englischen, eigentlich alt-angelsächsichen Versbaus. Denn es waltet nicht der Reim, sondern der Stabreim. Anstatt der angelsächsischen Alliteration hatten die Normannen seit dem XII. Jahrhundert den romanischen Reim eingeführt, der denn bis zur Mitte des XIII. Jahrhunderts herrschend wurde. Später finden wir eine Combination beider Hauptformen, eine Verbindung von Reim und Stabreim in einer und derselben Zeile. Doch ist nicht unwahrscheinlich, dass während dieser ganzen Zeit ebenso wie die angelsächsische Sprache, auch der reine germanische Stabreim in den niederen Schichten des Volks fortlebte. Sein Wiederauftauchen zur Oberfläche, um die Mitte des XIV. Jahrhunderts, erscheint nur als eine Seite der socialen und nationalen Gesammtbewegung, welche damals statt fand. Unter diesem literaturgeschichtlichen Gesichtspunkte verdient unsere Dichtung besondere Beachtung[1]. Der altgermanische alliterirende Vers wurde jetzt dermaassen beliebt, dass er in langen Romanzen, wie »William und der Währwolf« zur Verwendung kam und im XV. Jahrhundert sich fort erhielt, auch selbst in Schottland nachgeahmt wurde. Der Verfasser des Piers Ploughman kennt zwar den Reim sehr wohl, er flicht je und je einige Reime ein, aber nur in lateinischer Sprache, und das sind dann Reime von kirchlichem Typus. In seiner eigenen Dichtung wendet er ausschliesslich den Stabreim an, so dass je in einem zusammengehörigen Paar von Zeilen (de-

1) Vgl. die Einleitung von PICKERING zu der Ausgabe von Pierce Ploughman. London 1856. I, XXVIII folg.

ren jede zwei Hebungen und zwei Senkungen hat) die zwei dem Sinne nach bedeutsamsten Wörter der ersten Zeile mit dem gleichen Anlaut beginnen, während in der zweiten Zeile das erste Wort, das den Ton besitzt, denselben Anlaut hat[1]).

Die Dichtung gehört der allegorischen Gattung an und zerfällt in eine Anzahl Gesichte, worin dem Dichter je während eines Traumes die Lage der menschlichen Gesellschaft und verschiedene darauf bezügliche Wahrheiten geoffenbart werden. Der Zeitpunkt der Abfassung lässt sich ziemlich genau bestimmen. Jene furchtbare Pest, welche unter dem Namen des »schwarzen Todes« 1348 folg. halb Europa verwüstete, war schon einige Jahre vorüber; es ist mehr als einmal von der »Pestilenz« die Rede, sie bildet gleichsam den dunklen Hintergrund, von dem sich die Figuren abheben. Aber noch eine zweite Seuche wird erwähnt, welche 1360—1362 in England gewüthet hat. Und hiemit trifft der Umstand zusammen, dass die Zeilen 1735 ff. ohne Zweifel eine Anspielung auf den Frieden von Bretigny enthalten, der im Jahre 1360 geschlossen wurde und in der Geschichte der englisch-französischen Kriege einen Knotenpunkt bildete. Ferner berührt der Dichter Vs. 2499 ff. einen grossen Südweststurm von »Sonnabend Abends«, auf welchen er Vs. 4453 noch einmal anspielt. Wir wissen aus Chroniken, dass dieser Orkan, welcher Thürme, hohe Häuser und fast alle grossen Bäume niederriss, am 15. Januar 1362 eingetreten ist[2]). Und die Genauigkeit mit welcher im Gedichte der Zeitpunkt jenes Naturereignisses bestimmt ist, macht die Annahme wahrscheinlich, dass die Dichtung nicht sehr lange darnach, vielleicht schon Ende 1362 entstanden sei.

Der Dichter[3]) geht in milder Sommerzeit aus, um in die weite

1) z. B. Vs. 1901 ff. wird die Weisung Gottes an Saul, im Feldzug gegen die Amalekiter Mann, Weib und Kind nebst dem Vieh zu bannen und zu tödten (I. Sam. 15, 3) so ausgedrückt:

> *Burnes and bestes*
> *bren hem to dethe,*
> *widwes and wyves,*
> *women and children.*

2) Walsingham, *Historia anglicana*, ed. Riley I, 296.

3) Wir citiren nach der neuesten Ausgabe, von 1856: *The Vision of Pierce Ploughman*, ed. Thomas Wright, 2 Bände, 8⁰. London. Dies ist

Welt zu wandern. An einem Maimorgen, (bereits vom Gehen ermüdet, legt er sich auf den Malvern-Hügeln neben einer Quelle nieder und fällt in Schlaf. Da sieht er im Traum wunderbare Dinge: auf einer Anhöhe im Osten ein kunstvoll gebauter Thurm (der Wahrheit), im Westen die Festung der Sorge, wo der böse Feind wohnt. Auf einem reizenden Gefilde dazwischen erblickt er eine Menge Menschen aus allen Ständen, arm und reich, welche handeln und wandeln, wie es die Welt treibt; auch Geistliche fehlen nicht, Bettelmönche, Ablassprediger, Priester in Königs- oder Herrendienst u. s. w. Hiemit beginnt die erste von den Visionen, deren das Werk, genau betrachtet, zehn enthält, ohne dass diese recht in's Auge fallen [1], denn die aus den Handschriften entnommene Eintheilung in zwanzig Abschnitte (*Passus de Visione*) ist eine ziemlich äusserliche. Die einzelnen Gesichte stehen unter sich in einem wenn auch nicht sehr straffen, so doch leidlichen Zusammenhang.

Es treten nun verschiedene allegorische Figuren theils lehrend theils handelnd auf: mitunter entwickelt sich wirklich eine Art Drama. Zuerst erscheint eine ehrwürdige Frau, die »Kirche«, und belehrt den Dichter über die Bedeutung dessen, was er geschaut, insbesondere aber darüber, dass Wahrheit der bewährteste Schatz, und dass Hauptgegenstand der Wahrheit nichts anderes

eigentlich eine zweite Auflage, derjenigen folgend, welche 1842 von Pickering besorgt worden war. Die Einleitung, aus der wir oben mehreres entnommen, ist von Pickering bearbeitet, nach dessen Tode der rühmlich bekannte Literaturhistoriker Thomas Wright die neue Auflage besorgt hat. Schon im XVI. Jahrhundert sind zwei verschiedene Ausgaben der »Vision« erschienen; die eine 1550 von Robert Crowley besorgt, erlebte in einem Jahr drei Auflagen. Crowley gehörte jener ehrenwerthen Klasse von Verlegern an, welche im XVI. Jahrhundert sich so manche Verdienste erworben hat, Männer, welche den Gelehrten und Schriftsteller mit dem Buchhändler und Buchdrucker in einer Person vereinigten. Die andere Ausgabe, welche 1561 erschien, wurde gleichfalls von einem namhaften Buchdrucker, Owen Roger, in London besorgt. Im Jahr 1813 gab Whitaker das Buch auf Grund einer Handschrift, welche eine eigenthümliche Recension des Textes darstellt, heraus.

1) Vision I umfasst Passus 1—4; II Passus 5—7; III = 8—10; IV = 11 und 12; V = 13 und 14; VI = Passus 15; VII = Passus 16 und 17; VIII = Passus 18; IX = Passus 19; X = Passus 20.

als Liebe und Mildthätigkeit ist. Da tritt in glänzend reicher Tracht Frau »Belohnung« auf (d. h. der irdische Lohn). Ihr huldigen alle Stände. Schon ist's nahe daran, dass sie mit der »Falschheit«, statt mit der »Wahrheit« getraut wird. Da erhebt »Theologie« Einsprache. Man geht nach Westminster, um dort die Einsprache zur gerichtlichen Entscheidung zu bringen. Aber die »Wahrheit« eilt voraus an des Königs Hof, und sagt es dem Ritter »Gewissen«. Der spricht mit dem König, und dieser befiehlt, »Belohnung«, sobald sie eintrifft, zu verhaften. Allein in der Haft geht es ihr gar nicht so schlimm: die Richter in Westminster machen ihr den Hof; ein Bettelmönch besucht sie, hört ihre Beichte und absolvirt sie richtig. Endlich lässt der König die »Belohnung« vorführen, ertheilt ihr einen Verweis, und entlässt sie gegen das Versprechen der Besserung; ja er trägt ihr seinen Ritter »Gewissen« zum Gemahl an, der sich jedoch schönstens dafür bedankt, indem er ihren Charakter mit den schwärzesten Farben schildert. Sie vertheidigt sich in einer für den König gewinnenden Weise. Da beruft sich »Gewissen« auf die »Vernunft«, und schliesslich setzt der König »Vernunft« und »Gewissen« zu seinen Räthen ein.

Der Dichter erwacht, schläft aber bald wieder ein, und nun beginnt die zweite Vision. Er sieht wiederum jene Ebene voll Volks, welchem »Vernunft« eine Predigt hält. Sie sagt jedem Stande die Meinung. Zerknirschung erfasst die Sünder. Sie knien nieder, die »Reue« absolvirt sie. Nun machen sich Tausende auf und treten eine Wallfahrt an zur »Wahrheit«. Aber Keiner weiss den Weg! Endlich ruft ein Ackermann, er wisse den Weg. Hier erst, Vs. 3577 ff., tritt Peter der Ackermann auf, von welchem das Ganze den Namen hat (Pierce oder Perkyn, d. h. Peterchen). Er erbietet sich, den Pilgern persönlich den Weg zu zeigen, falls sie so lange warten wollten, bis er ein Stück Acker gepflügt und eingesäet habe. Inzwischen helfen ihm mehrere bei seiner Handarbeit. Als jedoch »Wahrheit« hört, dass Peter zu ihr pilgern wolle, schickt sie ihm einen Ablassbrief, er möge nur daheim bleiben und arbeiten; der Ablass gilt zugleich für alle, die ihm haben arbeiten helfen, was grosse Freude erregt. Schliesslich steht aber im Ablassbrief nichts weiter als die zwei Zeilen:

»Und die da Gutes gethan haben, werden gehen in das ewige Leben, die aber Böses gethan haben, in das ewige Feuer« (Matth. 25, 46). Da erwacht der Dichter wiederum. Er denkt seinem Traume nach und überzeugt sich, dass »Thu-gut« am jüngsten Gerichte besser sein wird, als eine ganze Tasche voll Ablässe oder Brüderschaftsbriefe.

Von da an (dritte bis zehnte Vision) bilden die drei allegorischen Personen »Thu-gut«, »Thu-besser« und »Thu-best« den Angelpunkt der Darstellung. Die dritte bis fünfte Vision (Passus 8—14) beschäftigt sich mit »Thu-gut«, die sechste bis achte (Passus 15—18) mit »Thu-besser«, und die zwei letzten Visionen (Passus 19 und 20) mit »Thu-best«. Inzwischen geht die allegorische Handlung immer mehr in ein eigentliches Lehrgedicht über, während »Peter der Ackermann« wiederholt zum Vorschein kommt, aber in solcher Weise, dass da und dort unter der durchsichtigen Hülle des »Ackermanns« der Erlöser selbst zu erkennen ist.

Die ganze Tendenz der Dichtung geht auf Empfehlung praktischen Christenthums. Der Kern ihrer Sittenlehre ist ächte christliche Nächstenliebe, insbesondere Liebe zu den Armen und Niedrigen, eine Nächstenliebe, deren Gipfel Geduld und Feindesliebe sind, angesichts des freiwilligen Leidens Christi für uns. Wie die »Luxemburger« (eine damals in England verbreitete schlechte Münze) dem Gepräge nach einem Sterling gleichen, aber von schlechtem Metalle sind, so tragen jetzt Manche das Gepräge des himmlischen Königs, seine Krone und schöne Rede, aber das Metall, die Seele, ist mit Sünde legirt[1]. Demgemäss betritt der Dichter einen doppelten Weg: einerseits deckt er die Unsitten und Schattenseiten aller Stände auf und züchtigt sie mit satirischer Geissel; andererseits preist er das Gute, wo er es findet. Dass er keineswegs ein Irrlehrer sei, ist schon oben bemerkt. Er setzt die scholastische Kirchenlehre einfach voraus, erläutert z. B. das Geheimniss der göttlichen Dreieinigkeit durch ein nicht ungewöhnliches Bild, unterscheidet wie herkömmlich drei Arten von Taufe,

1) Vs. 10,322 ff.

Wassertaufe, Blut- und Feuertaufe; die Lehre von der Wandlung in der Messe setzt er als etwas selbstverständliches voraus [1]).

So entscheidenden Werth der Dichter auf das Gewissen und den natürlichen Menschenverstand legt, so ist er doch keineswegs ein Verächter der Wissenschaft, namentlich der Theologie. Aber was er fordert, das ist, dass man die sieben freien Künste und jede Wissenschaft nicht aus Eigennutz treibe (»um Silber damit zu fangen«), oder aus Eitelkeit (»um Magister zu heissen«), sonst verderbe man nur die Zeit damit, sondern aus Liebe zu unserem Herrn und zu dem Volk [2]). Mit andern Worten, die Wissenschaft hat ihm nur Werth, wenn die Beschäftigung mit derselben aus Liebe Gottes und des Nächsten hervorgeht, und wenn sie der Menschheit Nutzen bringt. Darum wird es getadelt, wenn manche Bettelmönche und Magister dem Volk von unbegreiflichen Dingen vorpredigen, anstatt über die zehn Gebote und die sieben Sünden zu sprechen: solche Leute wollen nur ihre hohe Gelehrsamkeit an den Tag legen, um damit zu prangen, sie handeln nicht aus reiner Nächstenliebe [3]). Dagegen werden solche Fürsten und Herren, Bischöfe und Rechtsgelehrte gepriesen, welche in ihren Würden Andern wirklich nützen und dienen [4]).

Die »Wahrheit« gibt auch Kaufleuten Brief und Siegel darüber, dass ihnen die Seligkeit nicht fehlen solle, wenn sie zwar emsig Handel und Erwerb treiben, aber von ihrem Gewinn verfallene Brücken bauen, Arme nähren, Schülern zur Schule helfen oder sie ein Gewerbe lernen lassen, arme Jungfrauen ausstatten und die Religion fördern [5]). Weiter werden arbeitsame und treue Eheleute gepriesen; sie mögen nur wirken und erwerben; sie erhalten die Welt, denn aus ihrem Geschlecht kommen Beichtiger, Könige und Ritter, Kaiser und Knechte, Jungfrauen und Märtyrer [6]). Offenbar ist Peter der Ackermann selbst

1) Passus XVII; Passus XII, Vs. 7995 ff.; 7614 ff.
2) Passus XI, Vs. 6895 ff.
3) Passus XV, Vs. 9750 ff.
4) Passus VII, Vs. 4480 ff.
5) Ebendaselbst Vs. 4500 ff.
6) Passus IX, Vs. 5385 ff.

zur Hauptfigur erhoben nicht blos seines niedrigen Standes wegen, sondern auch um in ihm die Arbeit, mit Gottesfurcht, zu ehren. Beide Gesichtspunkte sind in der Dichtung unzertrennlich verbunden. Unleugbar liegt etwas Demokratisches in der Gesinnung des Dichters, aber es ist ein christlich demokratisches Prinzip, gemäss dem Wort des Erlösers: »den Armen wird das Evangelium gepredigt!« Mehr als einmal kommt zur Sprache, wie viel besser niedrige Leute daran seien, als hochstehende und gebildete:

»Gelehrte und andere Leute
schwatzen schnell von Gott
und führen ihn viel im Munde;
aber niedrige Leute haben ihn im Herzen!«

Ein anderes mal wird uns gesagt:

»Laien und Leute von wenig Erkenntniss
fallen selten so tief
und so schlimm in Sünde,
als Kleriker der heiligen Kirche,
die Christi Schatz hüten [1].«

Die sieben Sünden sind viel mehr für Reiche als für Arme gefährlich. Selbst Augustinus, »der erleuchtetste Doctor und der höchste unter den Vier« (Ambrosius, Augustin, Hieronymus und Gregor der Grosse), wird als Zeuge dafür angerufen, — der Dichter hat in einer seiner Predigten gelesen: »Siehe die Unwissenden selbst reissen das Himmelreich mit Gewalt an sich!« Und dass niemand eher, als arme niedrige Leute in den Himmel komme, wird ausführlich ausgemalt [2].

Gegen die Kirche hegt der Dichter tiefe Ehrerbietung. Aber das hindert ihn keineswegs, auch ihre Fehler offen zur Sprache zu bringen. Er macht einmal die allgemeine Bemerkung: Wie Rechtschaffenheit und Heiligkeit aus der Kirche kommt, durch Männer von rechtschaffenem Wandel, welche Gottes Wort (*Goddes lawe*) lehren, so entspringen aus der Kirche auch alle Uebel, wenn Priester und Pfarrer so sind, wie sie nicht sein sollen. Und bald darauf spricht er es als seine Ueberzeugung aus:

1) Passus IX, Anfang; Passus X, Vs. 6673 ff.
2) Passus XIV, Vs. 9322 ff.; Passus X, Vs. 6522 ff.

»Wenn die Priesterschaft vollkommen wäre,
so würden die Leute sich bessern,
die dem Gesetze Christi zuwider sind
und das Christenthum verachten[1].«

Was er an der Priesterschaft seiner Zeit hauptsächlich auszusetzen hat, das ist ihre Verweltlichung, die Sünde des Eigennutzes und der Simonie. Wohl kommen auch andere Mängel und Fehler zur Sprache: die Unwissenheit mancher Priester wird gezüchtigt, indem ein Hülfspriester auftritt, welcher von »Cardinaltugenden« nichts weiss, und nur solche »Cardinäle« kennt, die vom Papst kommen; oder wenn die »Faulheit« von sich selber sagt:

»Ich bin Priester und Pfarrer gewesen
dreissig Winter lang,
und doch kann ich weder Noten singen,
noch Heiligenlegenden lesen.
Aber ich kann besser in einem Feld
oder auf einer Flur einen Hasen finden,
als in *»Beatus vir«*
oder in *»Beati omnes«*
einen Satz wohl auslegen für meine Pfarrkinder[2].«

Aber bei weitem am meisten züchtigt der Satiriker die Verweltlichung der Hierarchie. Die Klage über den Unfug, dass Ausländer in England Amt und Macht haben[3], erinnert uns lebhaft an Grossetête's Einsprache so wie an die Vorstellungen und Maassregeln, welche Krone und Parlament c. 20 Jahre vor Abfassung unserer Dichtung (1343) gegen päpstliche Provisionen und Reservationen für Ausländer beschlossen hatten. Am allerlautesten und bittersten tönen die Beschwerden über den Eigennutz und die Habsucht, welche in der Kirche herrschen. Die allegorische Figur der »Frau Belohnung« (d. h. des Trachtens nach irdischem Lohn), in der ersten Vision (Passus II—IV) stellt zwar nicht ausschliesslich die in der Kirche waltende Lohnsucht vor, aber freilich auch diese mit. Klagt doch vor des

1) Passus XV, Vs. 9790 ff.; Vs. 10,681 ff.

2) Passus XIX, Vs. 13,783 ff.; Passus V, Vs. 3317 ff., vgl. Passus XI, Vs. 7200 folg.; XII, Vs. 7791 ff.

3) Passus XV, Vs. 10,696 ff.

Königs Richterstuhl der Ritter »Gewissen« Frau »Belohnung« unter anderem auch dessen an, dass sie »Päpste mit ihrem Gift angesteckt und die heilige Kirche verschlimmert« habe; sie sei vertraut mit dem Papst, denn sie und Herr Simonie siegeln seine Bullen, sie segne Bischöfe, wenn sie auch noch so unwissend seien, und sorge zu Gunsten von Priestern dafür, dass sie ihr Leben lang eine Geliebte halten dürfen. Es kann der »Belohnung« nichts helfen, dass sie sich vertheidigt und namentlich geltend macht, einem König erwerben Belohnungen, die er ertheilt, Achtung und Liebe, u. s. w.; denn »Gewissen« widerlegt diese Sophismen: es gebe zwei Arten von Lohn: ein anderes sei Gottes Gnadenlohn, die Seligkeit für diejenigen, welche hier Gutes thun, ein anderes der Lohn, den man hier suche, z. B. ungerechter Lohn, Bestechung und dgl.; Priester, welche für die Messen die sie singen, Lohn und Geld nehmen, »haben ihren Lohn dahin[1]!« Das stärkste in dieser Richtung ist, dass der Dichter sagt: Einstmals lebte man in Entbehrung und Selbstverleugnung, jetzt aber ehrt man das rothe Goldstück höher als Christi Kreuz, welches Tod und Todsünde überwunden hat. Und nun fährt er fort:

»Als Constantin aus Gunst und Huld
die heilige Kirche ausstattete
mit Land und Leuten,
Herrschaften und Zinsen,
da hörte man einen Engel
in der Höhe zu Rom rufen:
»»Die Stiftung der Kirche hat heute
Gift eingesogen,
und die, welche Petri Macht haben,
sind vergiftet alle!««

— — —

Nehmt ihre Ländereien, ihr Herren,
und lasst sie vom Zehenten leben!
Wenn Besitzungen Gift sind
und sie unvollkommen machen,
so wäre es gut, sie zu entlasten,
um der heiligen Kirche willen,
und sie zu reinigen vom Gifte,
ehe noch schlimmere Gefahr einbricht[2]!

1) Passus III, Vs. 1613 folg., 1651 ff., 1803 folg., 1817 ff. Zur letzteren Stelle vgl. Passus XI, Vs. 7133 ff.

2) Passus XV, Vs. 10,607 ff., 10,659 ff. Der Dichter setzt die mittel-

Aber nicht blos die officielle Hierarchie, sondern auch die Klöster und Mönchsorden trifft die Satire. Der Dichter hat Mönche und Aebte im Auge, wenn er von »Religion« d. h. nach dem mittelalterlichen Sprachgebrauche vom Mönchsstand sagt:

Aber jetzt ist der Mönchsstand ein Reiter
und Reisender geworden,
ein Vorstand von Friedensgerichten
und ein Landkäufer,
ein Reiter auf einem Zelter
von Rittergut zu Rittergut,
eine Kuppel Hunde hintendrein,
als wär' er selbst ein Lord.

Was in dieser Stelle nur als ein entfernter Gedanke geäussert ist, das nimmt die Gestalt eines gewaltigen Prophetenspruches an und erscheint als Weissagung auf einen König, der Mönche, Nonnen und Stiftsherren, welche ihre Regel gebrochen, mit derben Schlägen züchtigen, und im Bunde mit seinen Grossen sie mit Gewalt reformiren wird:

Aber es wird kommen ein König,
und wird beichten lassen euch Mönche
und euch schlagen, wie die Bibel spricht,
für das Brechen eurer Regel;
wird bessern Nonnen,
Mönche und Stiftsherrn,
und ihnen als Busse auferlegen,
zu ihrem ersten Stand umzukehren;
und Barone nebst Grafen werden sie schlagen. —
— — — —

alterliche Sage von der Schenkung Constantin's voraus, vgl. Döllinger, Die Papstfabeln des Mittelalters. 2. Aufl. München 1763. S. 61 ff. Wie der unbekannte Dichter unserer Visionen, so hat auch der berühmte Dante jene Schenkung als die Quelle der Habsucht und Simonie in der Kirche verwünscht, im XIX. Gesang der Hölle, Vs. 115 ff.:

»O Constantin, wie vieles Uebel deine
Bekehrung nicht, doch jene Schenkung zeugte,
die du ertheilt dem ersten reichen Vater!«

(nach der Uebertragung von Philalethes, Dresden und Leipzig 1849. 4⁰). Die Sage insbesondere von der Engelsstimme (»*Hodie effusum venenum in ecclesia!*) findet sich bei scholastischen Theologen, Chronisten und Dichtern des XIII. und XIV. Jahrhunderts sehr häufig: s. Döllinger a. a. O. 100 folg.

Aber ehe jener König kommt,
wird Kain erwachen;
doch Thu-gut wird ihn niederschmettern
und zerstören seine Macht[1].«

Sind hier die begüterten Orden gemeint, so werden doch auch die Bettelorden nicht geschont, z. B. wo ein Bettelmönch Frau »Belohnung« im Kerker besucht und ihr für eine Pferdelast Waizen die Absolution ertheilt; sie bittet ihn, gegen Herren und Edelfrauen, welche Ausschweifungen lieben, ebenso willfährig zu sein:

»Dann will ich herstellen eure Kirche,
euren Kreuzgang machen lassen,
die Mauern weissen,
und Fenstergläser
bemalen und schildern lassen,
und zahlen für die Arbeit,
dass jedermann sagen wird,
ich sei Schwester eures Hauses[2].«

So bekämpfen »die Gesichte Peters des Ackermanns« zwar nicht die Lehre, wohl aber alle in der damaligen Kirche von oben bis unten herrschenden Sünden mit Offenherzigkeit, und leisten dem Streben nach Reform merklichen Vorschub.

Fassen wir alle in England um die Mitte des XIV. Jahrhunderts zu Tage tretenden Erscheinungen mit einem Blick zusammen, so bekommen wir den Eindruck eines äusserst lebendigen und vielseitigen Regens und Bewegens aller geistigen und sittlichen Kräfte der Nation. Auf dem Felde der Lehre, des tiefsten Sinnens und Denkens über göttliche Dinge, hat Bradwardin die Sache Gottes und seiner freien Gnade gegen die herrschende pelagianische Gesinnung und Lehrart tapfer verfochten. Hingegen die praktischen Misbräuche in der Kirche von oben bis unten, zumal die Ausbeutung der reichen anglikanischen Kirche von Seiten der römischen Kurie und die weit und breit herrschende Simonie erregte

1) Passus X, Vs. 6217 ff., 6229 ff., 6260 ff., 6271 ff. Die letzten Worte der Prophezeiung sind offenbar eine Anspielung auf den Antichrist.

2) Passus III, besonders Vs. 1475 ff.

in England allgemeine Unzufriedenheit und fand entschlossenen Widerstand, indem die Krone mit den Grossen des Reichs sowohl als mit den Prälaten, aber auch mit dem Bürger- und Bauernstand solidarisch vorging. Ich erinnere an die öffentlichen Erklärungen und gesetzgeberischen Akte, an die muthigen Vorstellungen, welche Erzbischof Richard Fitz-Ralph zunächst gegen die Entartung und die Uebergriffe der Bettelorden that, an die bewegliche Klage des Unbekannten im »letzten Zeitalter der Kirche« über die Sünden der Priester und ihren Handel mit Aemtern, als die dritte Prüfung der Kirche, welche der letzten, antichristlichen Trübsal vorangehe. Und wie stark betheiligen sich die populären »Gesichte des Ackermanns« an dieser Opposition, welche demnach auch die untersten Schichten der Bevölkerung durchdrang. In allem dem kam ein elastischer Aufschwung des Nationalgeistes, zu Tage, in welchem während des XIV. Jahrhunderts das germanische Element, dem normannisch-romanischen gegenüber, siegreich durchbrach und die gesammte Nation in geschlossenen Gliedern zusammenhielt.

Aber alle diese national-englischen Erscheinungen sind wieder umgeben und getragen von dem Geist, der im europäischen Abendland überhaupt sich zu entwickeln angefangen hatte. Wie drang seit dem Anfang des XIV. Jahrhunderts Erkenntniss und praktische Verwerthung der Idee des Staats, in seiner Autonomie und Unabhängigkeit von der Kirche, in weiten Kreisen stetig vor! Selbst aus der Mitte einer kirchlichen Körperschaft wie des Franziskanerordens entwickelte sich eine grundsätzliche Opposition gegen den Absolutismus des Papstthums. Als die Päpste in Avignon Hof hielten, verbreitete und vertiefte sich das Gefühl, dass das Papstthum gesunken sei, in ausserordentlichem Maasse. Ueber die finanzielle Ausnutzung der Nationen durch die Kurie, über den Nepotismus der letzteren, die Habsucht und Unsittlichkeit der Cardinäle, über das Abhandenkommen ächt christlicher Gesinnung und Gottesfurcht wurden die Klagen immer allgemeiner. Die gesunden Kräfte in der abendländischen Christenheit sammelten sich; es galt, dem um sich greifenden Verderben nach Möglichkeit zu wehren.

In eine geistig so bewegte Zeit fiel das Leben Wiclif's. Dieses jugendlich freudige Emporringen der Nationalitäten, dieses Selbstbewusstwerden des Staates, diese reiche Mannigfaltigkeit geistigen Sinnens und sittlichen Trachtens, die Opposition gegen den päpstlichen Absolutismus, die Entrüstung über eine tiefe kirchliche Entartung konnte nicht verfehlen, auf eine kernhafte Persönlichkeit, zumal im Stadium ihrer jugendlichen Entwickelung, den tiefsten Eindruck zu machen.

Zweites Buch.

Wiclif's Leben und Wirken.

Erstes Kapitel.

Wiclif's Jugend und Studienzeit.

I.

Ueber den Geburtsort Wiclif's sind wir immerhin genauer unterrichtet, als über den Zeitpunkt seiner Geburt. Wir verdanken die Nachrichten über seinen Geburtsort einem Gelehrten des XVI. Jahrhunderts, Johann Leland, welchen man »den Vater der englischen Alterthumsforscher« genannt hat[1].

In seiner Reisebeschreibung hat er auch eine Notiz über den Geburtsort Wiclif's niedergelegt, welche zwar nur dem Hörensagen entlehnt ist, aber die älteste Angabe enthält, und nur ungefähr 150 Jahre nach dem Tode des grossen Mannes aufgezeichnet worden ist, weshalb sie immerhin hoch angeschlagen werden muss. Die Bemerkung lautet folgendermaassen: »Man sagt, dass Johann Wiclif, der Häretiker, in Spreswell geboren worden sei, einem Dörflein eine gute Meile von Richmond entfernt[2].«

1) Leland hatte 1533 von Heinrich VIII. den Auftrag erhalten, die Bibliotheken und Archive aller Dome und Klöster, Stifter und Städte zu untersuchen. In Folge dessen verwandte er sechs Jahre darauf, England und Wales nach allen Richtungen hin zu durchreisen, um Materialien zu einer Geschichte seines Vaterlandes zu sammeln. Während weiterer sechs Jahre verarbeitete er den gesammelten Stoff zu einem Werk über die Alterthümer Englands, das indes nie fertig geworden ist; denn Leland wurde in Folge allzu grosser geistiger Anstrengung geisteskrank und starb 1552. Doch ist sein *Itinerarium* in den Jahren 1710—1712 in neun Bänden zu Oxford herausgegeben worden.

2) *Itinerary*, V, 99. [*They*] *sey, that John Wiclif Haereticus* [*was borne at Spreswel, a poore village, a good myle from Richemont*]. Nach

Diese Notiz hat allerdings ihre Schwierigkeiten. Einmal scheint Leland in einem anderen Werk seiner gegenwärtigen Angabe selbst zu widersprechen. Denn er sagt in seinen »Sammlungen« bei Erwähnung des Pfarrdorfs »Wigclif« in der Grafschaft York, dass »Wigclif, der Häretiker von dort her stamme«[1]. Das sind zwei Angaben, die auf den ersten Anblick sich gegenseitig auszuschliessen scheinen. Und doch lassen sie sich, genauer betrachtet, wohl vereinigen, denn Leland spricht im ersteren Werk von dem eigentlichen Geburtsort Wiclif's, während er in der anderen Stelle vielmehr die Herkunft seiner Familie erwähnt. Eine beträchtlichere Schwierigkeit liegt aber in dem Umstand, dass in der Nachbarschaft der Stadt Richmond, welche in dem nördlichen Strich der Grafschaft York liegt, laut zuverlässiger Nachrichten ein Dorf Namens Spreswell sich weder jetzt befindet noch jemals früher befunden hat. Man ist deshalb auf verschiedene Vermuthungen verfallen, z. B. dass Leland bei seinen Nachforschungen einen Ortsnamen wie Hipswell oder Ipswell ungenau gehört und Spreswell verstanden habe, oder dass irgend ein Herrenhaus oder eine Besitzung der Wiclif's den Namen Spreswell getragen habe. Auch glaubte man bemerkt zu haben, dass Leland überhaupt jene nördliche Landschaft von Yorkshire nicht selbst bereist haben könne: denn er lasse sich bei der dortigen Topographie auch sonst manche Verstösse zu Schulden kommen[2].

Allein neuestens hat der alte Leland eine Ehrenrettung und seine Angabe eine Bestätigung gefunden, wodurch die Sache selbst vollkommen in's Klare gesetzt ist. Derselbe Gelehrte, welcher seit dem Jahr 1828 um die Erforschung der Geschichte Wiclif's sich verdient gemacht hat, der 1868 verewigte Dr. Robert Vaughan,

Lewis, *History of J. Wiclif*, S. 1, Anm. a, citirt. Die eingeklammerten Worte stehen nicht in Leland's Originalhandschrift, sondern nur in einer Abschrift von Stowe, s. Shirley, *Fasc. Zizan.* Introd. X. Anm. 3.

1) *Unde Wigclif hereticus originem duxit. Collectanea*, I, 2. 329. nach Vaughan, *Life and opinions* I, 232. Anm. 8.

2) Shirley, a. a. O. XI. Vaughan, *Life and opinions of John de Wycliffe.* 1831. I, 233. und *John de Wycliffe, a monograph*, 1853. 5 folg.

hat durch Briefwechsel mit Gelehrten im Norden Englands folgende Thatsachen festgestellt:

1. Es hat in jener Gegend, unweit des Flusses Tees, der zwischen dem nördlichen Strich von Yorkshire und der Grafschaft Durham die Grenze bildet, ausser dem jetzigen Richmond noch eine ältere Stadt dieses Namens gegeben, welche auf alten topographischen Karten unter dem Namen Alt-Richmond zu finden ist.

2. Ungefähr eine englische Meile von Alt-Richmond entfernt befand sich noch im XVIII. Jahrhundert, unmittelbar am Flusse Tees ein Dörfchen oder Weiler Namens Spreswell oder Speswell. Es stand dort auch eine alte Kapelle, in welcher die Grosseltern eines in jener Nachbarschaft ansässigen Gewährsmanns für diese Nachricht, getraut worden sind. Sie waren jedoch das letzte Paar, welches dort eingesegnet wurde; denn bald darauf stürzte die Kapelle ein, und jetzt geht der Pflug über jenen Grund und Boden[1].

3. Nur eine halbe Meile von Spreswell entfernt liegt der kleine Pfarrort Wycliffe[2], dessen Kirche an dem flachen Ufer des Tees heute noch steht, ohne Thurm, und zum Theil mit Epheu bewachsen. Auf einer Anhöhe unweit der kleinen Kirche befindet sich ein Herrenhaus, welches einst der Familie Wycliffe auf Wycliffe gehörte. Von der Zeit Wilhelms des Eroberers bis zum Anfang des XVII. Jahrhunderts war diese Familie die Grundherrschaft des Dorfs und besass das Collaturrecht über das Pfarramt daselbst. Im Jahr 1606 ging die Besitzung durch Heirath der Erbin auf die Familie Tunstall über. Ein anderer Zweig der Familie dauerte jedoch fort, und erst vor ungefähr 40 Jahren ist der letzte Stammhalter derselben, Franz Wycliffe, zu Bernard-Castle am Tees gestorben. Sowohl die örtliche Sage als die Familienüberlieferung hat stets angenommen, dass der berühmte Vorläufer der Reformation aus dieser Familie entsprossen sei. Auch der letztverstorbene Stammhalter hat immer erzählt, dass

1) Athenäum 1861. 20. Apr. S. 529.

2) Im Jahr 1853 betrug die Bevölkerung des Dörfchens nicht völlig 200 Seelen.

der berühmte Johann Wiclif, nach der Ansicht der Wycliffe's auf Wycliffe, ein Mitglied ihrer eigenen Familie gewesen und zu Spreswell geboren sei [1].

Demnach unterliegt es keinem Zweifel mehr, dass Wiclif in dem Dorfe Spreswell, unweit »Alt-Richmond« geboren ist. Sein Geburtsort gehört derjenigen Landschaft an, welche die Engländer, obgleich sie nicht eine selbständige Grafschaft, sondern nur der Theil einer solchen ist, mit dem Namen Richmondshire zu bezeichnen pflegen. Man meint damit den nordwestlichen Theil der ausgedehnten Grafschaft York, genauer ausgedrückt nur den westlichen Strich des »Northriding« von Yorkshire, ein bergiges, felsiges Hochland mit äusserst fruchtbaren Thälern und Abhängen. Insbesondere wird uns das Thal des Tees, und namentlich diejenige Partie desselben, worin Spreswell gelegen war, als eine Gegend von mannigfacher landschaftlicher Schönheit, als eine theils grossartige theils anmuthige und reizende Landschaft geschildert [2]. Es war eine charaktervolle Umgegend, auf welche die Blicke des Mannes, mit dem wir uns beschäftigen, in den Tagen seiner Kindheit und in seinen Knabenjahren fielen. Wir würden uns aber in das Gebiet der Dichtung verlieren, wenn wir ausmalen wollten, was für einen Einfluss auf die Geistesentwicklung Wiclif's die Eigenthümlichkeit der Gegend ausgeübt habe, in der er geboren und aufgewachsen ist.

Einen sichereren Anhalt für die Geschichte des Mannes gibt uns der Charakter der Bevölkerung jener nördlichen Grafschaften von England. In Yorkshire vorzüglich, aber auch in andern Grafschaften des Nordens, wie Northumberland, Westmoreland und Cumberland, hat sich das altsächsische Element reiner und unvermischter, zäher und kräftiger erhalten, als im Süden Englands. Dort hat in den nächsten Jahrhunderten nach der normannischen Eroberung weit mehr Altenglisches fortgedauert, als in den mittleren und südlichen Grafschaften. Es soll dort heute noch Familien geben, die von den Zeiten vor der normannischen

1) VAUGHAN, *John de Wycliffe, a monograph*, 2 ff.

2) DIBDIN, *Observations on a tour through almost the whole of England*. London 1801. 4⁰. I, 261 folg.

Eroberung, ja fast von der sächsischen Einwanderung her, ununterbrochen im Besitz ihrer Landgüter geblieben sind. Und zwar wird hinzugefügt, dass diese alten sächsischen Familien nicht dem hohen, sondern dem niederen Adel angehören (der *gentry*, im Unterschied von der *nobility*). Heute noch redet, wie Reisebeschreiber erzählen, das Landvolk in ganz Yorkshire, am allermeisten aber in den entlegenen inneren Thälern der Grafschaft, eine alterthümliche Mundart, welche ähnlich dem schottischen Dialekt, unverkennbar das deutsche Gepräge an sich trägt[1]. Das ganze Wesen der Bewohner von Yorkshire erscheint als ein alterthümliches; sie gelten im übrigen England für derbe, ehrliche, tüchtige Kernmenschen.

Aus der Mitte dieses kerndeutschen, zähen altsächsischen Volkes stammt Wiclif. Und je mehr gerade das germanische Element in der englischen Bevölkerung Träger des nationalen Aufschwungs im XIV. Jahrhundert war, desto bedeutungsvoller ist unstreitig der Umstand, dass ein Mann wie Wiclif, der insbesondere auch um die Entwicklung der englischen Sprache sich so bedeutende Verdienste erworben hat, einem Gau und Volksstamm angehört, welche sich durch treues und zähes Festhalten an altsächsischem Wesen von jeher auszeichnen. Und es scheint, dass die Familie der Wiclif's eben zu jenen Geschlechtern des niederen Adels in Yorkshire gehörte, welche nicht nur ihre Besitzungen, sondern auch den sächsischen Stammescharakter Jahrhunderte lang mit Beharrlichkeit festgehalten haben.

Das Geschlecht der Wiclif's muss ehmals ein weit verzweigtes und zahlreiches gewesen sein. Denn die Urkunden aus der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts geben von verschiedenen Männern dieses Namens Nachricht[2].

1) Kohl, Reisen in England und Wales, 1844. II, 50 folg., 123. 165. 178. Die Leute sagen z. B. *lig* statt *lie*; *to spier anybody*, statt *inquire* (»aufspüren«); *I do not kenn*, statt *know*.

2) Im Jahr 1362 wurde ein gewisser Robert von Wycliffe durch Katharina, hinterlassene Wittwe von Roger Wycliffe, zu der Pfarrstelle des Dorfs Wycliffe ernannt; aber schon im nächsten Jahre finden wir einen Wilhelm von Wycliffe zu derselben Stelle präsentirt. Inzwischen hat jedoch auch das Patronatsrecht seinen Inhaber gewechselt: der Collator heisst 1363

Im Jahr 1368 finden wir Robert von Wycliffe als Kaplan einer Kapelle zu Cleveland im Sprengel von York; wahrscheinlich war dies derselbe Priester, welcher 1362 zum Pfarrer in Wycliffe ernannt wurde, aber schon 1363 dieses Amt mit einem anderen vertauschte. Ausserdem kennt man aus kirchlichen Urkunden auch einen gleichzeitigen Kleriker, welcher den Namen unseres Wiclif trägt, Johann »Wycclyve«: derselbe wurde am 21. Juli 1361 vom Erzbischof Islip zum Pfarrer von Mayfield ernannt, einer Besitzung des jeweiligen Erzbischofs von Canterbury. Er blieb fast 20 Jahre lang Pfarrer daselbst, wurde aber 1380 zum »Rector« der Pfarrgemeinde Horsted Kaynes befördert, und starb an letzterem Orte 1383, ein Jahr vor seinem ungleich berühmteren Namensbruder[1]). Wir werden unten noch einmal auf diesen zweiten Johann Wycclyve zurückkommen.

Merkwürdig ist übrigens die Thatsache, dass die Familie der Wiclif's nach dem Tode ihres berühmtesten Gliedes und auch seit der Reformation bis zu ihrem Aussterben sich stets durch besondere Treue gegen die römische Kirche hervorgethan hat. Im Jahre 1423 machte ein gewisser Robert Wyclyf, Pfarrer zu Rudby, im Sprengel des Erzbisthums York, sein Testament. Aus diesem Schriftstück geht unzweifelhaft hervor, dass der Testator weit entfernt war, die Ansichten Johann Wiclif's zu theilen. Gleich im Eingang der Urkunde empfiehlt er seine Seele »dem allmächtigen Gott, der heiligen Maria und allen Heiligen«; den Erlöser übergeht er mit tiefem Stillschweigen; ferner trifft er mehr als eine Bestimmung in Beziehung auf Seelenmessen, macht einige Legate zu Gunsten von Nonnen und Bettelmönchen u. s. w. Aus dem Umstand, dass nicht blos für ihn selbst, sondern auch für die Seelen seines Vaters, seiner Mutter und aller seiner Wohlthäter Seelenmessen gehalten werden sollen, ist ersichtlich, dass auch die Eltern des Testators von streng römischer Gesinnung gewesen

Johann von Wycliffe; vermuthlich war er der inzwischen volljährig gewordene Sohn obiger Wittwe Katharina und ihres verstorbenen Gemahls Roger Wycliffe.

1) Whitaker, *History of Richmondshire* I, 197 nach Vaughan, *Monograph* 5, und Archiv des Erzbisthums Canterbury, gleichfalls nach Vaughan, a. a. O. 548.

sein müssen. Unter den vier Kirchen, für deren Reparatur je 40 Schillinge gestiftet werden, ist auch die Kirche von »Wyclyf« genannt, wie denn zur Austheilung an die Armen der genannten Pfarrgemeinde ebenfalls 40 Schillinge ausgesetzt sind. Die beiden letzteren Bestimmungen zeugen unstreitig dafür, dass der Testator aus dem genannten Pfarrdorf stammte [1]). Es hat den Anschein, als wäre die Familie Wiclif's, indem sie durch sein kühnes Auftreten gegen die römische Kirche sich bloss gestellt fühlte, nur um so ergebener gegen das Papstthum geworden. Wenigstens sind die Wiclif's auch nach der englischen Reformation römisch-katholisch geblieben, und mit ihnen ungefähr die Hälfte des Dorfs; wie denn heute noch die Bevölkerung des kleinen Dorfs sich in die beiden Confessionen theilt: die alte Kirche am Ufer des Tees gehört dem anglikanischen Kultus an, während die römisch-katholischen Einwohner von Wycliffe diejenige Kapelle besuchen, welche an der Seite des Herrenhauses auf der benachbarten Anhöhe erbaut ist.

Ueber den Zeitpunkt der Geburt Johann's von Wiclif [2])

1) Die Urkunde selbst aus dem bischöflichen Archiv zu Durham, abgedruckt bei VAUGHAN, *John de Wycliffe, a monograph*, 545 folg.

2) Ueber die Rechtschreibung des Familiennamens Wiclif bemerke ich hier Folgendes. In neuester Zeit findet sich bei den englischen Gelehrten eine so bunte Mannigfaltigkeit von Formen dieses Namens, dass sie mich lebhaft an die endlose Verschiedenheit erinnert, worin derselbe im XIV. und XV. Jahrhundert erscheint. VAUGHAN behauptet, der Name werde auf nahezu zwanzig verschiedene Arten geschrieben, *Life and opinions* 1831. I, 236 Anm. 12. Das reicht bei weitem nicht. Die Schreibarten theilen sich in zwei Hauptklassen, je nachdem der Vokal in der ersten Sylbe *i* oder *y* ist. Ich nenne die verschiedenen Schreibarten möglichst mit Angabe der Quellenschriften, in denen sie sich finden: Viclef (Hus, *Ep.* 62 nach Palacky *Docum.* 104); Vicleff (a. a. O. 107 *Ep.* 65); Viglef (gleichfalls Hus); Vikleff (a. a. O. 137); Wicclyff (*Fasc. Zizan.* ed. Shirley, S. 4., Ueberschrift); Wicklef, Wickliffe (Wicket, Druck 1612); Wiclef (Capgrave, † 1464, *Chronicle of England,* London 1858, 231); Wicleff (Hus *Ep.* S. 58. 86 u. s. w.); Wiclif (Rymer *Födera* VII, 41; Walsingham *Hist. angl.* ed. Riley II, 50 ff., 57. 60); Wicliff (Walsingham II, 52 folg., 56. 58 in den Ueberschriften; Foxe, *Acts and Mon.*); Wiclyf (Knighton 2655, Pecock, Repressor, London 1860 II, 501); Wigclif (Leland); Wigleff (Hus) Wiklef (Hus *Ep.* S. 32); Wikleff (der Prager Klerus 1408, bei Palacky *Docum.* 154. Hus ebendaselbst S. 161); Witclef

fehlen uns direkte urkundliche Angaben. Johann Lewis ist der erste gewesen, der das Jahr 1324 als Wiclif's Geburtsjahr fixirt

(Thomas Waldensis). Nicht ganz ebenso zahlreich sind diejenigen Schreibarten, bei denen in der ersten Sylbe das *y* auftritt, als Wycclif f (*Fasc. Zizan.* 2. 14); Wycclyff (*Fasc. Zizan.* 1. 3. 73. 283. 296); Wycklife (Prolog, Druck 1550); Wycklyffe (Wicket 1546); Wyclif (Knighton 2644), Wycliff (Wilkins *Conc.* III, 171, 302, *Fasc. Zizan.* 43); Wycliffe (anonyme Chronik bei Lewis XXIII.); Wyclyf (Knighton 2647. 2649); Wyclyfe (Higden bei Lewis XXVIII); Wyklef (Wiener Handschrift von Wiclif's *Cruciata*, Nr. 3929, f. 239[6]); Wykleff (Hus *Ep.* bei Palacky *Docum.* S. 12).

Die unendliche Verschiedenheit der Schreibart hat ihren Grund darin, dass im Mittelalter die Rechtschreibung überhaupt im Argen lag, und insbesondere was Ortsnamen und die meist vom Geburtsort entlehnten Zunamen betrifft, das regelloseste Schwanken statt fand. Denn die Verschiedenheit kommt nicht etwa davon her, dass jeder Schriftsteller einen Namen nach seinem Belieben, aber gleichförmig schrieb; sondern ein und derselbe Verfasser (oder Abschreiber) überlässt sich in Betreff der Schreibung eines Namens der ungebundensten Laune und Willkühr; z. B. der Chronist Walsingham c. 1440, welcher sich mit Wiclif sehr viel beschäftigt, schreibt seinen Namen in mindestens acht verschiedenen Formen, s. die kritische Ausgabe von Riley I, 345 folg., II, 50 folg. — Die auf dem Continent, hauptsächlich seit der Reformation üblich gewordene, ursprünglich jedoch durch Hus und die Hussiten eingebürgerte Schreibart mit *e* in der zweiten Sylbe (Wiclef, Wikleff u. s. w.) findet sich zwar auch schon in gleichzeitigen englischen Urkunden, ist indes für uns sicherlich falsch, weil wir das *e* als *e* sprechen, während der Engländer es als *i* spricht; denn dass die zweite Sylbe des Namens, mochte der Vokal im Englischen *e* oder *i* oder *y* geschrieben werden, ursprünglich stets mit dem *i*-Laut gesprochen wurde, darüber kann kein Zweifel bestehen.

Die Entscheidung über die Frage, wie wir heut zu Tage den Namen am besten schreiben, wird ohne Zweifel auf Grund alter und möglichst gleichzeitiger Urkunden zu treffen sein. Nun ist die älteste Urkunde, von vollkommen amtlichem Charakter, das königliche Dekret vom 26. Juli 1374, worin Eduard III. die königlichen Commissare ernennt, welche mit Abgeordneten Gregor's XI. in Brügge unterhandeln sollen. Bekanntlich war Wiclif einer von diesen englischen Commissaren. Und das Dekret nennt ihn: *Magister* Johannes DE WICLIF, *sacrae Theologiae Professor*, RYMER *Födera* VII, 41. Ausserdem finde ich die gleiche Schreibart in Urkunden und Handschriften des XIV. und XV. Jahrhunderts nicht selten, wiewohl meist in willkührlichem Wechsel mit andern Schreibarten. Wenn nun die englischen Gelehrten der Neuzeit in der ersten Sylbe meist das *y* schreiben, z. B. Wyclif (SHIRLEY und Thomas ARNOLD, *Select Works* 1869 und 1871); Wycliffe (VAUGHAN); oder Wycklyffe (TODD): so ist bereitwillig zuzugestehen, dass bei den Engländern des XIV. Jahrhunderts das *y* aller-

hat; und ihm sind bei weitem die meisten ohne weiteres gefolgt, obgleich er nicht einmal den Versuch macht, irgend eine urkundliche Begründung für seine Angabe zu liefern. Aber vermuthlich ist er davon ausgegangen, dass Wiclif, als er am Ende des Jahres 1384 starb, ein Sechziger gewesen sein möge, und hat von da aus rückwärts das Jahr 1324 als das ungefähre Geburtsjahr gefunden [1]. Wir haben aber keinerlei Gewähr dafür, dass Wiclif, als er starb, gerade 60 Jahre alt war. Jünger ist er in keinem Fall gewesen, leicht aber älter. Wir wissen, dass er die zwei letzten Jahre seines Lebens an den Folgen eines Schlaganfalls gelitten hat, wie er denn an einem wiederholten Schlage gestorben ist. Angenommen, das Jahr 1324 sei sein Geburtsjahr gewesen, so müsste er schon im 58. Lebensjahr, also verhältnissmässig frühe einen Schlaganfall erlitten haben, während sämmtliche Nachrichten über die letzte Zeit seines Lebens uns keineswegs den Eindruck geben, als wäre seine Lebenskraft bereits in ungewöhnlich frühen Jahren gebrochen gewesen. Schon dieser Umstand macht es wahrscheinlich, dass Wiclif, als er starb, höher in Jahren als man gewöhnlich annimmt, gestanden und mindestens ein hoher Sechziger gewesen sei. Dazu kommt, dass einige Aeusserungen in seinen Schriften, worin er von seinen jüngeren Jahren spricht, bei unbefangener Auffassung unwillkührlich den Eindruck machen, als sei der Mann, welcher sich so ausspricht, doch schon ziemlich bejahrt. So sagt Wiclif in einer Predigt: »Als ich noch jünger war, und mich mannigfaltigen

dings ausserordentlich beliebt war, ja unverantwortlich oft angewendet wurde, nicht blos bei Fremdwörtern wie: *hystoria*, *dyaconus*, *peryodus* u. s. w., und bei Eigennamen wie *Ysaac*, *Yacob*, *Yoseph*, *Hyspania*, *Lyncoln* und dergl., sondern auch in ächt englischen Wörtern wie *Kyng* (*King*) *infyrmytyes* (*infirmities*); selbst *ys*, *yt* kommt vor statt *is*, *it*. Wenn wir nun (seit 1853) die urkundlich bezeugte und gleichzeitige Schreibart Wiclif uns aneignen, so befolgen wir zugleich eine Rechtschreibung, welche durch die neuere Sprachentwicklung des Englischen nicht antiquirt und verlassen, sondern vielmehr bestätigt und zur Geltung gekommen ist, während sie zugleich an sich als die einfachste und einleuchtendste erscheint. Und wir freuen uns, Historiker wie Ranke, Engl. Gesch. I (1859) 99 ff., Reinhold Pauli, Hefele, Conciliengesch. VI, 810 ff., ebenso schreiben zu sehen.

1) Vgl. Shirley, *Fasciculus Zizan.* XI folg.

Liebhabereien hingab, machte ich ausgebreitete Sammlungen aus Lehrbüchern der Optik, über die Eigenschaften des Lichts[1])« u. s. w. Das lautet doch so, dass man sich den Redenden schwerlich als einen erst 54—56 Jahre zählenden, sondern eher als einen bereits älteren Mann vorstellt; und da jene Predigten nach sicheren Kennzeichen nicht später als 1380 und nicht früher als 1378 gehalten sein dürften, so könnte Wiclif, nach der herrschenden Annahme, damals nicht mehr als 54—56 Jahre alt gewesen sein. Alle diese Spuren machen es uns wahrscheinlich, dass Wiclif, als er starb, doch wohl älter gewesen sein dürfte, als man vorauszusetzen pflegt. Demnach müsste sein Geburtsjahr mindestens um einige Jahre früher als 1324 fallen. Allein um dasselbe mit Genauigkeit festzustellen, mangelt es an positiven Stützpunkten.

II.

Eben so wenig als über das Geburtsjahr, sind wir über den frühesten Bildungsgang des Mannes durch geschichtliche Zeugnisse unterrichtet. Und es würde von keinem Belang sein, wenn wir diese Lücke mit Erzeugnissen unserer Phantasie ausfüllen wollten. Aber so viel liegt in der Natur der Sache, dass Johann von Wiclif in den Jahren seiner Kindheit und angehenden Jugend fest hineinwuchs in die kernhafte altsächsische Stammeseigenthümlichkeit des Geschlechts, dem er angehörte, und der ganzen Bevölkerung, in deren Mitte er aufwuchs. Gewiss sind auch die geschichtlichen Erinnerungen, ja die volksmässigen Sagen, welche, zumal in ihrer Anknüpfung an gewisse Oertlichkeiten, unter der Einwohnerschaft von Yorkshire lebten, schon sehr frühe der empfänglichen Seele des Knaben eingeprägt und eigen geworden. Denn ich finde die Schriften Wiclif's so voll von Anspielungen und Erinnerungen an die Vorzeit seines Vaterlandes, dass mir die Annahme berechtigt erscheint, er sei schon von

1) *Quum fui iunior, et in delectacione vaga magis sollicitus, collegi diffuse proprietates lucis ex codicibus perspectivae* etc. Nr. 53 der Festpredigten (*Evangelia de sanctis*) MS. 3928 der Wiener Hof- und Staatsbibliothek (*Dénis* Nr. CD.) fol. 106, Col. 1.

Jugend auf mit patriotischen Anschauungen und Bildern vertraut geworden.

Die ersten Elemente des Unterrichts hat der Knabe jedenfalls durch Vermittlung irgend eines Klerikers empfangen; möglicherweise war der Pfarrer des gleichnamigen Dorfes selbst sein erster Lehrer, der ihm die Anfangsgründe der lateinischen Grammatik u. s. w. beibrachte. Und ohne Zweifel hat der gewiss von klein an aufgeweckte und lernbegierige Junge die ganze Zeit, bis er nach Oxford kam, in der Heimath zugebracht. Denn eigentliche Schulen zur Vorbereitung auf die Universität gab es damals, ausser den Kloster- und Domschulen, noch nicht. Die Universitäten selbst vertraten vielmehr zugleich auch die Stelle lateinischer Schulen und Gymnasien; wenigstens befanden sich eine Menge nicht nur angehender Jünglinge sondern sogar eigentlicher Knaben in Oxford und Cambridge, und zwar nicht als Schüler von Lehranstalten neben der Universität, sondern wirklich als Angehörige der Universität selbst. Wir wissen z. B. aus den lauten Klagen des Erzbischofs von Armagh, Richard Fitz-Ralph, dass viele junge Leute unter 14 Jahren bereits als Mitglieder der Universität betrachtet wurden. Ueberhaupt war die Bedeutung der Universitäten im Mittelalter eine ungleich umfassendere als in der neueren Zeit. Während die Universitäten der Gegenwart, wenigstens auf dem Festlande, wesentlich nur der Jugend etwa vom 18. Jahre an, mehrere Jahre hindurch zur höheren Ausbildung dienen, wogegen Männer in der Regel nur als Lehrer oder Beamte, und in verhältnissmässig geringerer Zahl der Körperschaft angehören, umfassten die mittelalterlichen Universitäten so zu sagen nach beiden Seiten hin, nach oben und nach unten, noch ein Stockwerk mehr: nach oben dasjenige, was wir eine Akademie im engeren Sinn nennen könnten, nach unten eine Art Gelehrtenschule und Gymnasium. Denn was das erstere betrifft, so war die Anzahl gereifter Männer, welche, nicht ausschliesslich als Lehrer der studirenden Jugend, sondern überhaupt als Träger der Wissenschaft und als vollberechtigte Mitglieder der sich selbst regierenden gelehrten Körperschaft (*Magistri regentes*), den Universitäten des Mittelalters angehörten, eine sehr bedeutende. Gerade die englischen Universitäten sind die einzigen unter den europäischen

Universitäten der Gegenwart, welche in der beträchtlichen Zahl der Fellows ihrer Collegien diese Seite des mittelalterlichen Universitätswesens unversehrt erhalten haben. Hingegen nach der unteren Seite hin umfassten die Universitäten des Mittelalters auch eine Menge junge Leute, die dem Knabenalter noch nicht entwachsen waren, und die vorderhand im Grunde nur einen vorbereitenden gelehrten Unterricht geniessen konnten. Diesen letzteren Umstand müssen wir namentlich im Auge behalten, wenn wir über die Frequenz von Universitäten wie Oxford hie und da statistische Angaben antreffen, welche uns durch enorme Ziffern überraschen.

Vermöge dieses Umstandes ist es an und für sich zwar denkbar, dass Wiclif schon im Knabenalter nach Oxford gekommen wäre, aber wahrscheinlich ist es darum noch nicht. Denn seine Heimath, welche unmittelbar an der nördlichen Grenze der Grafschaft York lag, war von der Universitätsstadt Oxford so weit entfernt, dass die Reise im XIV. Jahrhundert eine ziemlich zeitraubende, beschwerliche, ja fast gefährliche gewesen sein muss, und dass vorsichtige und gewissenhafte Eltern sich schwerlich entschliessen konnten, einen Sohn vor seinem 14—16. Jahr auf eine derartige Reise zu schicken, ja, was damit nothwendig zusammenhing, fast für immer aus ihrer elterlichen Aufsicht zu entlassen[1]. Die Wahrscheinlichkeit spricht vielmehr dafür, dass Wiclif bereits im Jünglingsalter stand, und mindestens 14—16 Jahre zählte, als er die Universität Oxford bezog. Positive Zeugnisse über den Zeitpunkt selbst fehlen uns ganz. Nehmen wir indes an, dass Wiclif mindestens schon 1320 geboren sei, und dass er nicht vor seinem 15ten Jahr die Universität bezogen habe, so werden wir auf das Jahr 1335 geführt.

Um jene Zeit waren von den zwanzig und mehr »Collegien«, welche heutzutage in Oxford bestehen, erst fünf vorhanden, nämlich Merton-college, im Jahr 1274 gestiftet, Balliol 1260—1282, Exeter 1314, Oriel 1324 und University-

1) Vgl. VAUGHAN, *John de Wycliffe, a monograph*, 16 ff., wo das Reisen und der Verkehr in England während des XIV. und XV. Jahrhunderts auf Grund geschichtlicher Quellen anschaulich gezeichnet ist.

college c. 1332 gestiftet. Diese Stiftungen wurden ursprünglich blos zum Unterhalt armer Scholaren gemacht, welche unter der Aufsicht eines Vorstandes nach einer stiftungsmässigen Hausordnung lebten. Erst später wurden sie nebenbei auch Pensionsanstalten für Wohlhabende. Nicht früher als 1340 ist Queen's-College errichtet worden. Es hat seinen Namen daher, dass Königin Philippa, die Gemahlin Eduard's III., einen Theil der Mittel dazu gewährte. Der eigentliche Stifter war indessen einer ihrer Hof-Kaplane, Sir Robert Egglesfield. Man hat gewöhnlich angenommen, Wiclif sei, als er die Universität Oxford bezog, gleich zum Anfang in das »Königin-Collegium« eingetreten. Dies könnte nur unter der Voraussetzung zutreffen, dass er nicht früher, als im Jahr 1340, auf die Universität gekommen wäre. Allein wir haben bereits gezeigt, dass die Wahrscheinlichkeit viel mehr für einen früheren Zeitpunkt spricht. Uebrigens abgesehen von diesem chronologischen Bedenken, fehlt es an allen sicheren Unterlagen für die Annahme, dass Wiclif überhaupt schon so frühe in eine Verbindung mit dem »Königin-Collegium« getreten sei. Die ältesten Urkunden dieses Collegiums gehen ohnehin nicht weiter zurück, als bis zum Jahre 1347. Und nicht früher als im Jahre 1363 kommt in denselben Wiclif's Name vor; aber auch da erscheint er nicht eigentlich als Mitglied des Collegiums, sondern nur als Abmiether einiger Zimmer in den Gebäuden desselben [1]. Und dieses Verhältniss scheint fast 20 Jahre fortgedauert zu haben, bis zu dem Zeitpunkt, wo Wiclif's Verbindung mit der Universität als Körperschaft völlig gelöst wurde.

Kehrt somit die Frage wieder: in welches College ist Wiclif, als er in der Eigenschaft eines Scholaren nach Oxford kam, aufgenommen worden? so müssen wir uns, bei dem Mangel an

1) Die betreffenden Auszüge aus den Rechnungen von *Queen's College* hat SHIRLEY in einem Excurs zu *Fasciculi Zizaniorum* 514 folg. mitgetheilt. Zwar hat VAUGHAN in seinem Werk, *Life and opinions of John de Wycliffe*, I, 241. Anm. 17, und noch in seiner neueren Schrift, *John de Wycliffe, a monograph*, 26, behauptet, Wiclif's Name stehe in dem Verzeichniss derjenigen Mitglieder, welche 1340 gleich bei der Stiftung aufgenommen worden seien. Allein SHIRLEY, der in Oxford selbst lebte, hat auf's bündigste versichert, dass ein Mitglieder-Verzeichniss von so frühem Datum in diesem *College* gar nicht existire. a. a. O. S. XIII.

urkundlichen Zeugnissen, billig bescheiden, dieselbe nicht rund und sicher beantworten zu können. Wir wissen, dass er im Lauf der Jahre Mitglied, beziehungsweise Vorstand, mehrerer Collegien oder »Hallen« nach einander gewesen ist; namentlich werden uns in dieser Hinsicht Merton und Balliol genannt, um von einer dritten »Halle«, von welcher unten die Rede sein wird, hier zu schweigen. Allein sämmtliche Zeugnisse, welche davon handeln, beziehen sich auf eine spätere Zeit, nicht auf Wiclif als jungen Scholar, sondern auf sein Mannesalter. Käme es auf blosse Vermuthungen an, so würde uns nichts wahrscheinlicher vorkommen, als dass er gleich bei seiner Ankunft in Oxford als Scholar in Balliol aufgenommen worden sein dürfte. Denn dieses Collegium verdankte seine Stiftung (1260—1282) der normannischen Adels-Familie Balliol auf Bernard Castle am linken Ufer des Tees, nicht weiter als eine geographische Meile von Wiclif's Geburtsort Spreswell und von dem Pfarrdorf Wycliffe entfernt. Und dass zwischen dem Geschlecht der Wiclif's auf Wiclif und dem Balliol-Collegium in Oxford irgend eine Verbindung bestand, ergibt sich aus dem Umstand, dass zwei Männer, welche durch Johann von Wiclif auf Wiclif, als Patron, 1361 und 1369 zu dem Pfarramt im Dorfe Wycliffe präsentirt worden sind, Mitglieder des Balliol-Collegiums waren, der eine, Wilhelm Wiclif (vgl. oben 265 Anm.) ein Fellow, der andere, John Hugate, damaliger Vorstand des Collegiums[1]. Allein wir bescheiden uns, hiemit nur eine Möglichkeit angedeutet zu haben, die sich jedoch bei einer späteren Untersuchung zur Wahrscheinlichkeit wird erheben lassen.

Lässt sich aber auch das Collegium nicht mit Sicherheit ermitteln, in welches Wiclif als Scholar eintrat, so ist desto weniger zweifelhaft, welcher »Nation« an der Universität er von Anfang an angehörte. Es ist bekannt, dass sämmtliche Universitäten des Mittelalters, je nach den Ländern und Provinzen beziehungsweise Volksstämmen, welchen die Mitglieder angehörten, sich in »Nationen« theilten. So bestanden in der Pariser Universität von sehr alter Zeit her vier Nationen: die fran-

1) Vgl. *Wycliffe, his biographers and critics,* Separatabdruck aus *British Quarterly Review* Oct. 1858. 26 folg. (eine Arbeit von VAUGHAN).

zösische, die englische (später »deutsche« genannt), die picardische und die normannische. Die Prager Universität hatte von ihrer Stiftung an gleichfalls vier Nationen: die böhmische, bayrische, polnische und sächsische. Und an unserer Leipziger Universität hat sich die ursprüngliche, mit ihrer Gründung als Kolonie der Universität Prag 1409 gegebene Gliederung in die meissnische, sächsische, bayrische und polnische Nation[1]) bis zum Jahr 1830 erhalten; selbst heute noch ist diese uralte Einrichtung in manchen Stücken, z. B. in Betreff einzelner Stiftungen, von praktischer Bedeutung. So waren denn auch die englischen Universitäten im Mittelalter in »Nationen« getheilt; jedoch gab es in Oxford nicht mehr als zwei, nämlich die »nördliche« und die »südliche« Nation (Boreales und Australes). Zu jener wurden auch die Schotten, zu dieser die Iren und Welschen gezählt. Jede Nation hatte, wie auf den Universitäten des Festlandes, ihren selbstgewählten Vorstand und Vertreter, mit dem Titel *procurator* (daher *proctor*). Dass Wiclif der »nördlichen Nation« sich anschliessen musste, lässt sich, da er aus dem Norden stammte, im voraus erwarten; es ist aber auch ausdrücklich bezeugt, dass er ein »Borealis« war[2]). Und das ist insofern nicht ohne Belang, als diese »Nation« in Oxford während des XIV. Jahrhunderts nicht nur den sächsichen, ächt germanischen Stammescharakter, sondern auch das Prinzip der nationalen Autonomie vorzugsweise vertrat. Wiclif's Zugehörigkeit zu der so gearteten »nördlichen Nation« hat aber eine gedoppelte Wirkung gehabt: sie hat erstlich einen bestimmenden Einfluss auf Wiclif's eigene Gesinnung und Geistesentwicklung geübt; zum andern hat Wiclif, sobald er selbständig aufzutreten und auf Andere zu wirken anfing, innerhalb der Universität an der »Nation der Borealen« eine nicht zu unterschätzende Anzahl stammverwandter und gleichgesinnter

1) Die Statutenbücher der Universität Leipzig aus den ersten 150 Jahren ihres Bestehens, herausgegeben von Friedrich Zarncke, Leipzig 1861. 4⁰. S. 42 folg.

2) Der Chronist von St. Albans, Thomas Walsingham eröffnet beim Jahr 1377 seine Berichterstattung über Wiclif mit den Worten: *Per idem tempus surrexit in Universitate Oxoniensi quidam Borealis, dictus Magister Johannes Wyclef* etc. Ausgabe von Riley I, 324.

Männer, den Kern zu einem geschlossenen Kreis, zu einer Partei, gefunden.

Was nun die Studien Wiclif's in den Jahren, wo er Scholar gewesen, anbelangt, so geben uns die Quellen auch über diesen Punkt nicht so viel Aufschluss, als wir wünschen möchten. Namentlich sind wir darüber im Dunkeln, welche Männer seine Lehrer gewesen sind. Es wäre doch von grossem Belang zu wissen, ob er noch persönlich ein Hörer von Thomas Bradwardina und von Richard Fitz-Ralph gewesen ist. Das letztere ist der Zeit nach sehr wohl möglich, da Richard noch in den Jahren 1340 ff. als Kanzler der Universität in Oxford geweilt und ohne Zweifel auch noch theologische Vorlesungen gehalten hat: denn erst 1347 ist er Erzbischof von Armagh geworden. Dagegen erscheint es als sehr zweifelhaft, ob zu der Zeit, wo Wiclif Scholar geworden war, Thomas von Bradwardina noch in Oxford und nicht vielmehr als Feldprediger im Gefolge Eduard's III. schon auf französischem Boden sich befand. Wiclif selbst erwähnt zwar in seinen Schriften den *Doctor profundus* mehr als einmal; allein er thut dies in einer Weise, welche entschieden nur auf Benützung seiner Schriften, und nicht auf persönliche Bekanntschaft mit dem Manne selbst schliessen lässt. Bleiben wir aber auch im Dunkeln darüber, wer Wiclif's hauptsächlichste Lehrer gewesen sind, so fehlt es uns doch nicht ganz an Licht über die Frage, was und wie er studirt hat. Schon die Kenntniss von dem Universitätswesen des Mittelalters und der scholastischen Wissenschaft, die wir heutzutage besitzen, gibt uns hiebei einiges an die Hand. Einmal steht ausser Zweifel, dass das Mittelalter, je mehr es die lateinische Sprache (freilich nicht das Latein der Klassiker) zu seinem ausschliesslichen wissenschaftlichen Organ gemacht hatte, um so weniger mit der griechischen Sprache und Literatur vertraut war. Es lässt sich mit vollem Grund behaupten, dass die scholastischen Philosophen und Theologen in der Regel des Griechischen unkundig waren, und sowohl von der christlichen als von der antiken klassischen Literatur griechischer Sprache nur vermittelst lateinischer Uebersetzungen, und theilweise blos mittelst lateinischer Ueberlieferung, einige Kenntniss besassen. Männer wie Roger Bacon, welche des

Griechischen einigermaassen kundig waren, sind seltene Ausnahmen von jener Regel[1]. Erst im Laufe des XV. Jahrhunderts verbreitete sich das Studium der griechischen Sprache und Literatur in Folge bekannter Ereignisse. Aber noch im Anfang des XVI. Jahrhunderts waren Kenner und Lehrer des Griechischen wie Erasmus und Philipp Melanchthon selten genug. Das Wiederaufgehen der hellenischen Sprache und Kultur am Horizont des Abendlandes ist offenbar eine der Hauptursachen des Anbruchs der neuen Zeit gewesen. Auf der andern Seite ist der obwaltende Mangel an Kenntniss der griechischen Sprache und an unmittelbarer Kunde griechischer Literatur eines der wesentlichsten Momente, welche die Einseitigkeit und Beschränktheit der mittelalterlichen Wissenschaft bedingten.

Diesen Mangel finden wir denn auch bei Wiclif. Seine Schriften geben vielfach Zeugniss davon, dass er der griechischen Sprache vollkommen unkundig war. Nicht nur die sehr häufig verkehrte Schreibung griechischer Eigennamen und anderer Worte spricht hiefür; denn da wäre immerhin noch denkbar, dass der Fehler blos an den Abschreibern, nicht an dem Verfasser selbst liege; sondern auch die etymologischen Erklärungen griechischer Worte, welche Wiclif nicht selten einflicht, geben, unzutreffend und verfehlt wie sie meistens sind, positiven Beweis von der Unkenntniss griechischer Sprache, an welcher er wie seine Zeitgenossen, gelitten hat[2]. Es ist immer noch besser, wenn er in

1) Dass auch Gelehrte wie Gerbert im X., Abälard und Johann von Salisbury im XII. Jahrhundert, welchen man Kenntniss des Griechischen zuzuschreiben pflegt, mit Unrecht in diesem Rufe stehen, hat SCHAARSCHMIDT, Johannes Saresberiensis 1862, 108 ff., überzeugend nachgewiesen.

2) Griechische Eigennamen sind in den böhmischen Handschriften von Wiclif's Werken oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt, z. B. »Pictagerus« statt Pythagoras, *De veritate s. scripturae* c. 12. Und wer wird errathen, dass »*cassefatum*« ebendaselbst nichts anderes sein soll, als κακόφατον? Falsche Schreibung eines griechischen Worts ist aber wenigstens nicht immer auf Rechnung der Abschreiber zu setzen; denn an einer Stelle z. B. folgt auf das falschgeschriebene Wort *apocrisus* (statt *apocryphus*) unmittelbar eine etymologische Bemerkung, welche *s* statt *f* unbedingt voraussetzt: das Wort komme her von *apo* = *de* und *crisis* = *secretum*, weil von Geheimnissen der Kirche die Rede sei, oder nach Anderen von *apos* = *longe* und *crisis* = *judicium*; *De verit. scripturae* c. 11. Ein anderer

Fragen, welche griechische Sprachkenntniss voraussetzen, sich an die Auktorität Anderer anlehnt, z. B. an Hieronymus als *linguarum peritissimus*, *De civili Dominio* III. c. 11.

Wenn Wiclif einen griechischen Schriftsteller anführt, so pflegt er ganz aufrichtig zugleich die lateinische Quelle zu nennen, aus der er seine Kunde des griechischen Werkes geschöpft: kurz es liegt auf der Hand, dass er die Griechen immer nur durch eine lateinische Brille gesehen hat. Dieser Mangel schreibt sich aber ohne Zweifel schon von dem Unterricht her, welchen Wiclif in seiner Jugend, namentlich als Scholar in Oxford, erhalten hat. Wenn an der Universität zu jener Zeit irgend eine Möglichkeit gewesen wäre, sich eine Kenntniss des Griechischen zu erwerben, so würde gerade Wiclif die gegebene Gelegenheit sicher nicht unbenützt gelassen haben. Denn wie sehr er nach Wahrheit gedürstet hat und auf vielseitige Ausbildung seines Geistes mit unermüdetem Fleiss bedacht gewesen ist, davon werden wir uns sogleich überzeugen.

Ein anderer Punkt ist der positive Studiengang des Mittelalters. Derselbe zeichnete sich vor dem Studiengang des modernen Universitätslebens, wie er auf dem Continent sich entwickelt hat (die englischen Universitäten machen heut zu Tage allerdings eine Ausnahme davon), dadurch aus, dass der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung ein bei weitem grösserer Werth beigelegt, und folgerichtig ungleich mehr Zeit eingeräumt wurde, während in der Gegenwart die eigentlichen Fachstudien überwiegend, und gewiss mehr als gut ist, bevorzugt werden. Damals aber nahm das Studium der »freien Künste« einen breiten Raum ein. Und diese sieben *artes liberales*, von denen die Facultät der »Artisten« ihren Namen hatte, mussten in streng geordnetem Gang absolvirt werden: erst das *Trivium*, Grammatik, Dialektik und Rhetorik umfassend, dann das *Quadrivium*, mit Arithmetik und Geometrie, Astronomie und Musik. Das *Trivium* bezeichnete man

etymologischer Versuch ist nicht besser: *elemosina* sei zusammengesetzt aus *elemonia* = *misericordia* und *sina*, oder aus *elia*, was von *eli* = Gott herkomme, und *sina* = *mandatum*, es bedeute also »Gottes Gebot«! *De civili Dominio* III, c. 14. MS.

zusammenfassend auch mit dem Namen *artes sermocinales* oder »Logik«; nicht mit Unrecht, sofern λόγος Reden und Denken gleichmässig bezeichnet; diejenigen, welche sich in diesem Stadium befanden, hiessen *Logici*. Dem *Quadrivium* dagegen gab man theils den Gesammtnamen der »Physik« in dem umfassenden antiken Sinn = Naturwissenschaft, theils den Namen »mathematische Künste«[1]. Dass Wiclif für naturwissenschaftliche Fächer eine besondere Gabe und Neigung besass, werden wir sofort nachweisen. Vorerst aber verweilen wir noch ein wenig bei seinen »logischen« Studien. Wir wissen aus den Mittheilungen des geistvollen Johann von Salisbury † 1180, dass im XII. Jahrhundert viele, die sich den Wissenschaften widmeten, im *Trivium*, insbesondere in der Dialektik, stecken blieben[2]. Und das lässt sich um so leichter begreifen, je mehr man in dem scholastischen Zeitalter die Dialektik als die Wissenschaft der Wissenschaften, gewissermaassen als »Wissenschaftslehre« zu betrachten gewohnt war. In der Logik und Dialektik des Mittelalters vereinigte sich die formale Schulung und Zucht des wissenschaftlichen Denkens theils mit einer Art Philosophie der Sprache, theils mit metaphysischer Ontologie oder mit dem, was Hegel spekulative Logik genannt hat. Bedenken wir noch die maassgebende Rolle, welche im wissenschaftlichen Leben und Treiben des Mittelalters die öffentlichen Handlungen der Disputation, diese Turniere der gelehrten Welt, spielten, so begreifen wir, welch' unnennbaren Reiz gerade die Dialektik, als »Kunst« des Disputirens, auf jenes Geschlecht ausüben musste. Wie nahe lag die Versuchung, über der Dialektik alles andere zu vergessen oder geringzuschätzen, und dieselbe als eine Welt, die sich um sich selbst bewegt, als absoluten Selbstzweck zu betrachten! Diesen logischen und dialektischen Studien also hat sich Wiclif ohne Zweifel schon als

1) z. B. WICLIF, *Tractatus de statu innocentiae* c. 4: *quoad artes mathematicas quadruviales* etc. Wiener Handschrift 1339, f. 244, col. 2, 245[1]. — Auch Roger BACON ist gewohnt, die Wissenschaften des *Quadrivium* unter den Gesammtbegriff »Mathematik« zu subsumiren.

2) Vgl. REUTER, Johannes von Salisbury. Berlin 1842. S. 9 ff., bes. 12. SCHAARSCHMIDT, Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie. Leipzig 1862. 61 f.

Scholar mit grösstem Eifer gewidmet. Zeugniss hievon legen die vielen hier einschlagenden Schriften ab, die er als Mann hinterlassen hat; ja man kann sagen, alle seine Schriften, welches auch ihr Gegenstand und Inhalt sein möge, verstärken dieses Zeugniss, selbst die Predigten nicht ausgenommen, sofern allenthalben die dialektische Geistesart des Verfassers sich darin ausprägt. Ohnehin war die unbestrittene und einhellig anerkannte dialektische Virtuosität, durch die er glänzte, eine unerlässliche Bedingung des wissenschaftlichen Ansehens, welches Wiclif sich errungen hat.

Allein darum war er doch weit entfernt, die logischen »Künste« zu überschätzen, als wären sie an und für sich schon die Wissenschaft. Schon die »mathematischen« Wissenschaften des *Quadrivium* übten eine ausserordentliche Anziehungskraft auf ihn. Es ist aller Beachtung werth, wie oft und mit welcher Vorliebe Wiclif in seinen Schriften gerade in diese Gebiete der Wissenschaft Blicke wirft. Bald ist es die Arithmetik oder die Geometrie, welche ihm dienen muss, um gewisse Wahrheiten und Verhältnisse zu beleuchten; bald wendet er physikalische und chemische Gesetze, Thatsachen der Optik und Akustik an, um sittliche und religiöse Wahrheiten deutlich zu machen. Und das ist nicht blos in wissenschaftlichen Abhandlungen der Fall; sondern auch selbst in Predigten, wenigstens in solchen, die vor der Universität gehalten zu sein scheinen, macht er unbedenklich von dergleichen Beispielen Gebrauch[1]. Dass aber Wiclif nicht etwa erst im reifen Mannesalter angefangen habe, naturwissenschaftliche Studien zu treiben, sondern sich denselben schon im jugendlichen Alter, namentlich als Scholar in Oxford gewidmet haben dürfte, ist ohnehin wahrscheinlich, wird aber auch durch sein eigenes Zeugniss, welches wir oben S. 269 folg. angeführt haben, ausdrücklich bestätigt. Es ist zwar dort zunächst nur von Sammlungen die

1) So in der 26sten seiner Festpredigten (*Evangelia de sanctis*), f. 51, Col. 1, Wiener Handschrift 3928. Ferner in derselben Predigtsammlung, 51ste Predigt, f. 104; in einer andern Sammlung von 24 Predigten, jedoch im gleichen Handschriftenband f. 186, col. 1, 24. Predigt. — In gelehrten Abhandlungen finden sich Erläuterungen dieser Art nicht selten, z. B. *De Dominio divino* II, c. 3. *De Ecclesia*, c. 5 u. s. w.

Rede, welche er »in jüngeren Jahren« aus Werken über Optik angelegt hatte; aber es liegt nahe genug anzunehmen, dass er auch anderweitige naturwissenschaftliche Studien gleichfalls »*quando fuit junior*«, getrieben habe. Ohne Zweifel wurde durch die Unterweisung und den persönlichen Vorgang irgend eines Lehrers auf der Universität sein Sinn für diese Studien geweckt und eine Vorliebe dafür in ihm entzündet. Aber wer dies gewesen, fragen wir vergebens. Weder die Ueberlieferung der Zeitgenossen und Späteren, noch gelegentliche Aeusserungen Wiclif's selbst geben uns irgend eine Kunde hievon. Indes lässt sich mit Grund vermuthen, dass zur Zeit wo Wiclif in seinen Lehrjahren stand, noch Schüler des genialen Roger Bacon, der lange in Oxford gelebt hatte und erst 1292 gestorben war, daselbst wirkten, und dass die Begeisterung für Naturwissenschaften, die wir so häufig Wiclif anfühlen, mittelbar von jenem grossartigen Geiste stammte, der nicht umsonst *Doctor mirabilis* genannt wurde, jenem Manne, der bereits die experimentirende Methode erfasst und selbst befolgt hatte. Thatsache ist, dass unter den gelehrten Männern, welche in der ersten Hälfte und in der Mitte des XIV. Jahrhunderts Zierden der Universität Oxford gewesen sind, nicht wenige gerade durch mathematische, astronomische und naturwissenschaftliche Einsicht sich ausgezeichnet haben; z. B. der oben als theologischer Denker erwähnte Thomas von Bradwardina, † 1349, stand auch als Mathematiker und Astronom in hohem Ansehen; Johann Estwood, ehmals Mitglied des Merton-Collegiums, war um 1360 wegen seiner astronomischen Kenntnisse berühmt; ebenso William Rede, der das Bibliothekgebäude des Collegiums aufführte, und 1369 Bischof von Chichester wurde[1]. Das sind nur einige Namen, ausgewählt aus einer grössern Anzahl von Zeitgenossen, welche sämmtlich der Universität Oxford als Scholaren oder Magister und Doctoren angehört hatten. Es dürfte nicht allzu gewagt sein, wenn wir daraus den Schluss ziehen, dass auf dieser Universität in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts ein vorzüglicher Eifer für mathe-

1) John Lewis, *History of the life of Wiclif*, 2, nach Leland, *De scriptoribus britannicis*.

matische und naturwissenschaftliche Studien gewaltet habe, der denn auch unsern Wiclif ergriffen hat.

Allein auch die Naturwissenschaften konnten ihn nicht ausschliesslich und für immer fesseln, so wenig als die Logik und Dialektik dies vermocht hatte. Wiclif ging von den sieben freien Künsten zu der Theologie über. Das war ohne Zweifel schon die Absicht gewesen, in der seine Eltern ihn überhaupt zum Studium bestimmt hatten. Er sollte Kleriker werden. War doch der priesterliche Stand nach der allgemeinen Meinung des Zeitalters der höchste in der menschlichen Gesellschaft. Und wenn die Familie der Wiclif's sich etwa auch mit ehrgeizigen Wünschen für den talentvollen Sprössling trug, so war bei damaliger Zeit insbesondere auch in England gerade der theologische Bildungsgang und der priesterliche Stand die sicherste Vorstufe selbst für die höchsten Würden im Staat. Ihm selbst ehrgeizige Plane zuzutrauen, finden wir in seinem Lebensgang und in seinen Schriften keinen Grund. Was ihn als Jüngling zur Theologie hinzog, das war unseres Erachtens weder ein Ehrgeiz, der die Wissenschaft nur als Mittel zu eigennützigen Zwecken betrachtete, noch ein bereits entwickeltes und bewusstes tief religiöses Bedürfniss, das gerade in der christlichen Theologie seine Befriedigung suchte. Vielmehr will es uns scheinen, soweit die persönlichen Bekenntnisse, welche wir da und dort in seinen Schriften niedergelegt finden, einen Rückschluss auf seine Studienzeit gestatten, als hätte der Zug, der ihn, abgesehen von äusseren Verhältnissen, zur Theologie führte, lediglich im Intellektuellen und Scientifischen gelegen. Sein Wissenstrieb und Wahrheitsdurst zog ihn mit um so mehr Eifer zur Theologie, je mehr dieselbe als die höchste Wissenschaft, als die Königin der Wissenschaften galt. Und vermöge seines schon in den allgemeinen Vorstudien bewährten Fleisses widmete er sich, wie aus seinen eigenen Schriften sich entnehmen lässt, mit unermüdetem Eifer allen den verschiedenen Fächern, in welche sich die damalige Theologie verzweigte. Allerdings entbehrte die scholastische Theologie der historischen Disciplinen unserer modernen Theologie gänzlich, und kannte von der praktischen und der exegetischen Theologie (dem weiten Felde der biblischen Wissenschaft) nur einen kleinen Theil, während

fast die ganze theologische Wissenschaft in der systematischen Theologie aufging; das war seit der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts der Fall, d. h. seitdem die »Sentenzen« des »Magisters« κατ᾽ ἐξοχήν, nämlich des Lombarden Peter von Novara, das Lehrbuch des dogmatischen Unterrichts geworden waren. Allein wir würden uns gewaltig irren, wenn wir deshalb annehmen wollten, das theologische Studium des Mittelalters habe überhaupt nur einen geringen Umfang von wissenschaftlichem Stoff in sich begriffen. Dasselbe erstreckte sich vielmehr, obgleich ganze Gebiete der jetzigen Theologie ihm fremd waren, andererseits über ausgedehnte Felder, von welchen wenigstens die protestantische Theologie der neueren und neuesten Zeit wenig oder gar keine Kenntniss nimmt. Insbesondere bildete das kanonische Recht, seitdem das letztere gesammelt und sanctionirt war, einen höchst umfangreichen und wichtigen Gegenstand des theologischen Gesammtstudiums. Und dann dürfen wir die Lektüre der »Väter« z. B. Augustin's, und der »Doctoren«, d. h. der Scholastiker, welche zugleich gewissermaassen die Stelle der Dogmengeschichte vertrat, nicht unterschätzen. Nicht übel war auch die Eintheilung des theologischen Kursus in zwei Stadien, die wir kurz als das biblische und das systematische bezeichnen können. Das erstere ging voran. Es bestand in der Lektüre und Auslegung der Schriften Alten und Neuen Testaments. Die Auslegung stellte sich in der Form von Glossen dar, wie überhaupt die mittelalterliche Wissenschaft sich durchweg aus Glossen entwickelt hat: die Dialektik aus Glossen zu aristotelischen Schriften, die Rechtswissenschaft aus Glossen zum *Corpus juris*, die Theologie aus Glossen zur Bibel und dann zu den Sentenzen des Lombarden. Dass der Urtext der Bibel hiebei ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch blieb, und nur die lateinische Bibel, die *Vulgata*, Gegenstand der Auslegung sein konnte, brauchen wir, nach dem oben gesagten, nicht ausführlich zu erinnern. An die eigentliche Auslegung (*expositio*), welche in mehr oder weniger kurzen, wörtlichen oder auch sachlichen, aphoristischen oder fortlaufenden Erklärungen bestand, und häufig schablonenartig und jedenfalls alles andere nur nicht grammatisch-historisch war, schlossen sich dann nach scholastischer Sitte gelehrte Erörterungen

quaestiones) an, in der Gestalt disputatorischer Exkurse. Wie wir schon angedeutet haben, so war das Vorangehen eines biblischen Kurses vor dem dogmatischen an und für sich löblich und zweckmässig; denn die Scholaren wurden hiemit vor allem übrigen zur Quelle geführt, es wurde ihnen eine gewisse Anschauung der heiligen Geschichte und Kenntniss der Bibellehre gewährt; — wenn nur dieser biblische Unterricht von der richtigen Art gewesen wäre! Allein es fehlte an Unmittelbarkeit der Anschauung: man blickte ja nur durch eine lateinisch gefärbte Brille in den Text hinein. Und nicht nur das: man war zugleich durch die gesammte kirchliche Ueberlieferung so völlig gebunden und hingenommen, dass von einer unbefangenen Auslegung keine Rede sein konnte. Ohnehin sah man den biblischen Kurs nicht als den positiv grundlegenden und wahrhaft maassgebenden an, sondern vielmehr als eine ganz untergeordnete Vorstufe der eigentlichen Theologie. War doch in Hinsicht theologischer Vorlesungen eine derartige Theilung der Arbeit eingeführt, dass schon den Baccalaureen der Theologie vom niedersten Grade gestattet war und in der Regel ihnen allein überlassen blieb, Vorlesungen über die Bibel zu halten, während die Baccalaureen des mittleren und höchsten Grades (*baccalaurei sententiarii* und *formati*) [1]) so wie die Doctoren der Theologie, über die Sentenzen des Petrus Lombardus, beziehungsweise über eigene »Summen« lasen. Die letzteren würden es unter ihrer Würde gehalten haben, über biblische Bücher zu lesen: die Baccalaureen, welche auf diese Arbeit angewiesen waren, nannte man mit einem geringschätzigen Tone nur *Biblici* im Gegensatz zu *Sententiarii*. — Wenn nun Wiclif aus diesem Stadium in das angeblich höhere vorrückte, wo er denn »systematische Theologie« studirte (wie wir es jetzt nennen), so waren es wie gesagt, hauptsächlich Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden, die er zu hören hatte. Und auch hier herrschte diejenige Behandlungsweise, welche vor allem den Text des »Magisters« glossirte, und sodann verschiedene »Quaestionen« daran knüpfte. Ausserdem dienten die vielen Disputationen, welche

1) Vgl. THUROT, *De l'organisation de l'enseignement dans l'univ. de Paris au moyen-age*. 1850. 137 ff.

immer gehalten wurden, zur Ausbildung der jungen Männer. Dazu kam die Lektüre patristischer und scholastischer Werke. Unter den letzteren war zu der Zeit, als Wiclif studirte, wenigstens in Oxford besonders beliebt die Summa des Thomas von Aquino, ferner die Schriften des Bischofs Robert Grossetête, (Lincolniensis), und das umfassende Werk des Erzbischofs Richard Fitz-Ralph (Armachanus) wider die Irrthümer der Armenier. Ohne allen Zweifel hat Wiclif diese Bücher, von denen er in seinen Schriften so häufigen Gebrauch macht, schon als Studirender fleissig gelesen. Ferner gehörte, wie wir schon oben erwähnten, das Studium des kanonischen Rechtsbuches zu dem Gesammtgebiet der Theologie; niemand konnte als ein richtiger Theologe gelten, der nicht das kanonische Recht vollkommen inne hatte. In wie bedeutendem Maasse Wiclif dieser letzteren Anforderung genügte, das beweisen hauptsächlich seine ungedruckten Schriften, in denen er sich als einen Mann erweist, der des kanonischen Rechts völlig Meister ist. Dass er hiezu schon als Scholar den Grund gelegt habe, setzen wir zuversichtlich voraus. Wenn Lewis hinzufügt, Wiclif habe aber auch das römische Recht und das englische gemeine Recht studirt[1]), so macht zwar das spätere praktische Eingreifen des Mannes in kirchlich-politische Angelegenheiten, so wie manche seiner Schriften die Annahme wahrscheinlich, dass ihm weder das römische Recht noch das englische Landrecht fremd gewesen sei; allein ob er schon in seiner Jugend sich auf diese Fächer geworfen habe, das lassen wir billig dahingestellt.

Wie lange die Studienzeit Wiclif's gedauert habe, lässt sich nicht aus positiven Angaben ermitteln, sondern nur mit Hülfe unserer allgemeinen Kenntniss von dem Universitätswesen des Zeitalters wahrscheinlich machen. Wir wissen, dass sowohl auf dem Continent als in England das Universitätsleben des Mittelalters eine ungleich längere Zeit, als in der Gegenwart, in Anspruch zu nehmen pflegte. Es ist wahr: »mit der Zeit geizte man nicht«[2]). Zehn Jahre zu studiren, war gar nichts ungewöhnliches.

1) John Lewis, *History of the life of John Wiclif*, S. 2.

2) Matter, im Artikel: *Sorbonne*, in Herzog's Theol. Realencyclopädie.

Denn auf das *Trivium* rechnete man mindestens zwei Jahre, auf das *Quadrivium* ebensoviele, so dass die allgemeinen Wissenschaften bei der *Facultas artium*, im ganzen wenigstens vier Jahre erforderten. Das theologische Studium aber in seinen zwei Stadien, dauerte in der Regel sieben Jahre, nicht selten mehr, manchmal allerdings auch weniger, aber doch mindestens fünf Jahre. Deshalb werden wir schwerlich fehlgehen, wenn wir annehmen, dass Wiclif auf das theologische Studium sechs Jahre verwendet habe; und es dürfte kaum zu hoch gegriffen sein, wenn wir seine gesammte Studienzeit auf ein Jahrzehent anschlagen. Und wenn wir oben (S. 272) vermutheten, dass er um das Jahr 1335 die Universität bezogen habe, so würde das Ende seiner Studienzeit im engeren Sinn, ungefähr in das Jahr 1345 zu setzen sein. Spätere Data seines Lebens sprechen wenigstens nicht gegen diese Berechnung. Jedenfalls müssen wir voraussetzen, dass er die akademischen Grade der Reihe nach bis dahin bereits erworben hatte, nur mit Ausnahme der theologischen Doctorwürde. Also *baccalaureus artium*, und zwei bis drei Jahre später *magister artium*, war er ohne Zweifel geworden. Und wieder nach einem Zwischenraum mehrerer Jahre wird er das Baccalaureat der »Theologie«, oder, wie man es damals ausdrückte, der *sacra pagina*, erlangt haben. Ob er noch vor dem Jahre 1345 die Licentiatur der Theologie erworben habe, muss dahingestellt bleiben. Hiemit verlassen wir Wiclif's Lehrjahre, seine Jugend- und Studienzeit, und gehen zu seinem männlichen Alter über.

Zweites Kapitel.

Wiclif's stilles Wirken in Oxford. 1345—1366.

I.

Wenn wir diesen Zeitraum mit dem Jahr 1345 beginnen lassen, so haben wir volle zwei Jahrzehente vor uns, in welchen Wiclif noch in keiner Weise auf dem Schauplatz der Oeffentlichkeit in Kirche oder Staat aufgetreten ist. Wir finden deshalb auch in denjenigen Chroniken, welche die Geschichte Englands im XIV. Jahrhundert behandeln, aus dieser Zeit noch nicht die geringste Erwähnung seiner Person. Ja es steht noch ein volles Jahrzehent länger an, bis die Chronisten (c. 1377) seiner zum ersten mal gedenken. Um deswillen bezeichnen wir diesen Zeitraum seines Lebens als den seines »stillen Wirkens«. Und Oxford war der ausschliessliche Schauplatz seines Wirkens während dieser beiden Jahrzehente. Wir haben uns Wiclif in dieser Zeit als vollberechtigtes Mitglied (*socius*, *fellow*) eines *College*, als einen der *magistri regentes* zu denken, d. h. als einen bei dem autonomen und gewissermaassen republikanischen Regiment des betreffenden Collegiums und des Gesammtkörpers der Universität aktiv mit betheiligten Mann, eine Stellung, welche nach Zurücklegung gewisser akademischer Stadien und nach Leistung bestimmter gelehrter Arbeiten (Disputation u. dgl.), durch eigens geordnete Akte der Aufnahme erlangt wurde. Freilich, welches Collegium es war, dessen Mitglied Wiclif wurde, das unterliegt eben so grosser Ungewissheit, als die bereits oben behandelte Frage, welchem Collegium er früher als Scholar angehört habe.

Die gewöhnliche Annahme ist seit der Biographie von Lewis 1720, dass er erst *fellow* von *Mertoncollege* gewesen, nachher, um

das Jahr 1360, zum Vorstand des *Balliolcollege* befördert worden sei [1]. Für den ersten Punkt ist ein einziges, aber nicht unbedingt sicheres urkundliches Zeugniss vorhanden. Dasselbe besteht in einem Eintrag in den Akten des Mertoncollegiums, wornach im Januar 1356 »Johann Wyklif« die Funktion des Seneschall, d. h. des Rentmeisters im Collegium versehen hat [2]. Dies hat man bisher ohne weiteres auf unsern Wiclif bezogen. Allein Shirley hat dagegen erinnert, jene Notiz beziehe sich wahrscheinlich auf seinen Namensbruder, nämlich auf denjenigen Johann Wiclif oder Wyclyve, welcher laut zuverlässiger Urkunden, Pfarrer zu Mayfield geworden, und ein Zeitgenosse unseres Wiclif gewesen ist. Die Gründe, auf welche dieser Gelehrte sich stützt, sind folgende: Unumstösslich gewiss sei die Thatsache, dass unser Wiclif und kein anderer, im Jahr 1361 Vorstand von Balliol gewesen; nun sei vermöge der Beziehungen, welche zwischen diesem Collegium und der Familie der Wiclif's statt fanden, die Voraussetzung natürlich, dass er diesem Collegium schon ursprünglich angehört habe; dagegen sei es höchst unwahrscheinlich, dass die Mitglieder von Balliol einen Mann, welcher Mitglied eines andern Collegiums (Merton) war, zu ihrem Vorstand erwählt haben sollten [3]. Die letztere Bemerkung wird ihre Lösung in demjenigen finden, was wir sogleich erörtern werden. Und was das erstere Bedenken anbelangt, so ist Johann Wiclif von Mayfield eben auch ein Wiclif; und eben darum stand derselbe dem Balliol-Collegium gerade so nahe als unser Wiclif, und dem Merton-Collegium nicht näher als dieser. Somit bleibt als das bedeutendste Moment immer nur die ausgemachte Thatsache übrig, dass unser Wiclif im Jahr 1362 Vorstand von Balliol gewesen ist. Wir können unsrerseits den kritischen Erinnerungen Shirley's kein entscheidendes Gewicht zuerkennen gegen die herkömmliche Annahme, dass Wiclif eine Zeit lang Mitglied

1) John Lewis, *History*, S. 1. 4., Vaughan, *Life and opinions*, 1831. I, 241; desselben *John de Wycliffe, a monograph*, 1853. S. 39 ff.

2) *Compotus Ric. Billingham, bursarii*, 30. Edw. III., *rot. in thesaurario Coll. Merton*, laut Angabe der Herausgeber der Wiclif-Bibel, Oxford 1850. 4°. p. VII.

3) Shirley, zu *Fasciculi Zizaniorum* 1858. S. 514 ff.

von Merton gewesen sei. Auf der andern Seite glauben wir in die bisher ziemlich dunkle Sache doch einiges Licht bringen zu können, und zwar nicht mittels blosser Vermuthungen, sondern vermöge urkundlicher Thatsachen.

Die Schwierigkeit liegt doch hauptsächlich darin, dass man sich in den angeblich vielfachen Wechsel nicht recht zu finden weiss, sofern Wiclif nach der älteren Ueberlieferung zuerst in das Königin-Collegium aufgenommen, dann nach Merton versetzt, und bald darauf in Balliol Vorstand gewesen sein soll. Oder, falls wir von dem Königin-Collegium billig absehen (da dessen Erwähnung für Wiclif's Studienzeit unhistorisch ist), vielmehr annehmen, dass er gleich zu Anfang als Scholar dem Balliol-Collegium angehört habe, so ist es fast noch auffallender, wenn wir uns vorstellen, Wiclif habe dieses Collegium nachher verlassen, sei Mitglied von Merton geworden, und dann doch wieder nach Balliol zurückgekommen, und zwar als Vorstand des Collegiums. Aber hier ist gerade der Punkt, über den wir aus einer in dieser Beziehung bis jetzt kaum beachteten Urkunde Licht verbreiten zu können glauben. Wir meinen die von Lewis zwar nicht im Original aber in ausführlichem Auszug mitgetheilte päpstliche Bulle vom Jahr 1361 zur Genehmigung der Incorporation der Pfarrkirche Abbotesley zu Gunsten der »Balliol-Halle« (so nannte man das Collegium damals)[1]. Dieses apostolische Schreiben nimmt zugleich Bezug auf die Vorstellung, welche die Mitglieder von Balliol, zur Begründung ihres Gesuchs um Bestätigung der Incorporation, bei dem päpstlichen Stuhl eingereicht hatten. Aus dieser Vorstellung ersehen wir ziemlich deutlich, wie die Verhältnisse des genannten Collegiums vor diesem Zeitpunkt waren. Denn es heisst, dass vermöge der andächtigen Mildthätigkeit des Stifters sehr viele Studirende und Kleriker in der Halle seien, aber jeder habe vordem wöchentlich nur — Pfennige erhalten; sobald sie Magister der freien Künste geworden, seien sie sofort aus der Halle entlassen worden, so dass sie Armuths halber nicht mehr haben fortstudiren können und zuweilen sich genöthigt sahen, um des Lebensunterhalts

1) Lewis, *History*, p. 4.

willen, ein Gewerbe zu ergreifen. Nun habe Sir William Felton — der jetzige Wohlthäter des Stifts, früher Patron von Abbotesley, der aber schon 1341 dieses Collaturrecht an das Balliol-College abgetreten hatte[1] — aus Mitleiden mit ihnen beabsichtigt, die Anzahl der Scholaren zu vermehren und Fürsorge zu treffen, dass sie Bücher aus verschiedenen Fächern gemeinschaftlich haben möchten; ferner dass jeder von ihnen genügende Kleidung und zwölf Pfennige die Woche empfangen sollte; auch dass sie möchten ruhig in der Halle bleiben können, ob sie Magister und Doctoren würden oder nicht, bis sie eine zulängliche kirchliche Pfründe erlangten; dann erst sollten sie die Halle verlassen u. s. w.

Hieraus ergibt sich so klar, als wir es nur irgend wünschen mögen, dass bis zum Jahr 1360 die Vermögensverhältnisse von Balliol es nothwendig gemacht hatten, dass jeder Angehörige des Stifts austreten musste, sobald er promovirt hatte. Und die Einverleibung der Kirche zu Abbotesley sollte, nach der Absicht des Wohlthäters, unter anderem auch dazu dienen, dass künftig die Mitglieder von Balliol, auch wenn sie Magister oder Doctoren geworden, nach wie vor im Collegium bleiben könnten. Wenn also Wiclif, wie wir vorauszusetzen Grund haben, als Scholar in Balliol aufgenommen worden ist, so brachten es die damaligen Verhältnisse des Stifts mit sich, dass er, sobald er promovirte, die »Halle« verlassen musste. Da nun die oben erwähnte Notiz in den Papieren von Merton »Johann Wyklif« im Jahr 1356 als Seneschall des genannten Collegiums aufführt, so steht nicht nur nichts mehr im Wege, diesen »Wyklif« als identisch mit unserem Wiclif anzusehen, sondern es ist sogar erwünscht, hieraus zu erfahren, was aus ihm geworden, seitdem er, wie wir jetzt unterrichtet sind, als promovirter Magister aus Balliol hatte austreten müssen. Und, da es in den Collegien Sitte war, dass jemand schon längere Zeit *fellow* sein musste, ehe er eine Funktion wie die des Seneschall übernehmen durfte, so ist der Rückschluss erlaubt, dass Wiclif schon mehrere Jahre lang, und wohl schon seitdem er promovirt

1) Vgl. Sam. Lewis, *Topographical Dictionary*, 5. ed. London 1842. 4°: Abbotesley.

hatte, Mitglied von Merton gewesen sei. Ueberdies erklärt sich aus den oben erwähnten Umständen, wie leicht es möglich war, dass Wiclif, obwohl er ursprünglich in Balliol studirt hatte und dort ausgetreten war, dennoch später wieder dahin berufen, ja an die Spitze des Stifts gestellt wurde. Denn eben weil sein Ausscheiden von dort keineswegs eine eigenwillige Handlung, vielmehr lediglich durch die Verhältnisse des College selbst bedingt gewesen war, konnte von Empfindlichkeit, ihm gegenüber, keine Rede sein, während diese unter anderen Umständen seiner späteren Erhebung zum Oberhaupt des Collegiums im Wege gestanden haben dürfte.

Hiemit glauben wir einen bis jetzt dunklen Punkt aufgehellt zu haben. Indessen sei dem wie ihm wolle, so steht wenigstens die Thatsache vollständig fest, dass Wiclif im Jahr 1361 Vorstand von Balliol gewesen ist. Dies ergibt sich aus vier verschiedenen Urkunden, welche im Archiv dieses Collegiums aufbewahrt werden und welche sich sämmtlich darauf beziehen, dass Wiclif als »*Magister sive custos collegii aulae de Balliolo*, im Namen des Collegiums Besitz nimmt von der bereits erwähnten Pfarrstelle zu Abbotesley in der Grafschaft Hartingdon, welche dem Stift incorporirt worden war [1]). Aus diesen Urkunden ergibt sich, dass Wiclif schon vorher *master* oder *warden* von Balliol gewesen sein muss. Doch kann es nicht lange vorher geschehen sein, dass er diese Würde erlangte, denn noch im November 1356 kommt Robert von Derby als Vorstand des Collegiums vor; und dieser ist nicht einmal der nächste Vorgänger Wiclif's gewesen, vielmehr war dies Wilhelm von Kingston. Drei von jenen Urkunden (dat. 7. 8. und 9. April 1361) beziehen sich unmittelbar auf die Besitzergreifung selbst, während in der vierten, vom Juli desselben Jahres, Wiclif als Vorstand dem Bischof von Lincoln, Johann Gynwell, die päpstliche Bulle einsendet, worin die Incorporation von Abbotesley genehmigt wurde. Aber noch vor dem zuletzt erwähnten Schreiben, am 16. Mai 1361, wurde Wiclif, auf Ernennung seines zur Collatur berechtigten Collegiums, zum

1) Shirley a. a. O. XIV. Anmerkung 4 und 5, gibt genaue Auskunft darüber.

Pfarrer (*rector*) von Fillingham bestellt. Dies ist ein kleines Pfarrdorf in der Grafschaft Lincoln, zehn englische Meilen nordwestlich von der Stadt Lincoln gelegen. Damit ist allerdings nicht gesagt, dass Wiclif sofort die Universität verlassen und ganz auf dem Lande gelebt habe, um sich seinem Pfarramt hinzugeben. Das scheint bei der Ernennung auch nicht die Absicht gewesen zu sein. Nach dem damals gültigen Recht und Brauch blieb er nach wie vor Mitglied der Universität, mit allen Befugnissen, die ihm als solchem zustanden, und ohne Zweifel hat er auch seinen wesentlichen Aufenthalt in Oxford beibehalten. Wie er für die Versehung des Pfarramtes sorgte, etwa durch die Bestellung eines Hülfspriesters, ob er vielleicht je in den Ferien der Universität regelmässig in Fillingham sich aufgehalten hat, um seine pfarramtliche Pflicht persönlich zu erfüllen, das müssen wir ganz dahingestellt sein lassen.

In der That existirt ein Eintrag in den Akten des Bisthums Lincoln, zu dessen Sprengel Fillingham gehörte, woraus zu ersehen ist, dass Wiclif im Jahre 1368 die Genehmigung seines Bischofs nachgesucht und erlangt hat, zwei Jahre lang von seiner Pfarrkirche Fillingham abwesend zu sein, um an der Universität Oxford der Wissenschaft zu leben [1]. Vermuthlich hat er solche Erlaubniss auch früher schon, je für zwei Jahre, auf Ansuchen erhalten.

Dagegen war mit der Ernennung zum *rector* einer Parochie auf dem Lande die Nothwendigkeit gegeben, auf die Vorstandschaft von Balliol zu verzichten. Dass dies in der That der Fall gewesen sei, ergibt sich mittelbar aus dem in den Rechnungen des Königin-Collegiums beurkundeten Umstande, dass Wiclif im October 1363 und von da an mehrere Jahre lang ein Zimmer in den Gebäulichkeiten dieses Collegiums gemiethet hat. Dagegen

1) Der Eintrag in den Akten des bischöflichen Archivs, aus der Zeit des Bischofs Bokyngham (1363—1397) lautet, wie die Herausgeber der Wiclif'schen Bibelübersetzung Vol. I, p. VII, Anm. 9, anführen: »*Idibus Aprilis año dni millesimo* CCC[mo] LXVIII. *apud parkum Stowe concessa fuit licentia magistro Johanni de Wyclefe, rectori ecclesiae de Filyngham, quod posset se absentare ab ecclesia sua insistendo literarum studio in uuiversitate Oxon. per biennium.*«

wissen wir aus anderen Quellen, dass im Jahr 1366 ein gewisser Johann Hugate Vorstand von Balliol gewesen ist.

Wiclif hat während der zwei Jahrzehente, welche wir bei diesem Kapitel im Auge haben, in doppelter Weise gewirkt, wissenschaftlich als scholastischer Gelehrter, und praktisch, theils als Mitglied, beziehungsweise Vorstand eines Collegiums in Oxford, theils auch als *Magister regens* an der Gesammtkörperschaft der Universität. Dass er sich pfarramtlichen Arbeiten in Fillingham (seit 1361) nicht gewidmet hat, lässt sich mit Bestimmtheit annehmen.

Anlangend seine wissenschaftlichen Leistungen, so hat er anfangs nur als Magister in der Artisten-Facultät über philosophische, insbesondere logische Gegenstände disputirt und Vorlesungen gehalten. Aus manchen Stellen seiner handschriftlich vorhandenen Werke ergibt sich, dass er mit Eifer und Erfolg solche Vorlesungen gehalten hat. Seitdem er aber Baccalaureus der Theologie geworden war, stand es ihm frei, auch theologische Vorlesungen zu halten, d. h. vorderhand nur über biblische Bücher, nicht über die Sentenzen des Lombarden, was (vgl. II. K. 1. II. S. 284) ausschliesslich den höheren Graden des Baccalaureats und den Doctoren der Theologie vorbehalten war. Allein die Vorlesungen über biblische Bücher, die er hielt, haben den grössten Nutzen vermuthlich ihm selbst gebracht, sofern er lehrend die Schrift erst selbst recht kennen lernte (*docendo discimus*), so dass diese Vorträge ihm unbewusst als Vorbereitung zu seinen späteren reformatorischen Bestrebungen dienten.

Allein Wiclif hatte auch Gelegenheit, sich praktische Tüchtigkeit zu erwerben und sich nützlich zu machen, indem er als *fellow* von Merton-College an der Verwaltung dieser Genossenschaft sich betheiligte. Ohne Zweifel trug seine erspriessliche und gemeinnützige Thätigkeit in dieser Stellung wesentlich dazu bei, dass er zum Vorstand desjenigen Collegiums, welchem er früher als Scholar angehört hatte, aus dem er aber bei seiner Promotion zum Magister (kraft der bestehenden Observanz des Stifts) hatte ausscheiden müssen, nämlich Balliol, erwählt wurde. Was man vornämlich an ihm schätzte, ergibt sich am klarsten aus der Urkunde, kraft welcher der Erzbischof von Canterbury, Simon

Islip, ein früherer Studiengenosse, im December 1365 Wiclif zum Vorstand des von ihm gestifteten Collegiums in Oxford »Canterbury-Halle« ernannt hat. Der Erzbischof motivirt diese Ernennung, abgesehen von Wiclif's Gelehrsamkeit und achtungswerthem Lebenswandel, insbesondere mit seiner Treue, Umsicht und rührigen Thätigkeit (*fidelitate, circumspectione et industria*)[1].

II.

Wiclif war inzwischen, wie so eben vorausgreifend erwähnt wurde, zum Oberhaupt eines neu gestifteten kleinen Collegiums eingesetzt worden. Aber auch diese Stellung ist, ohne irgend eine Schuld von seiner Seite, nur von kurzer Dauer gewesen. Wir meinen die Stelle eines Vorstandes in der durch den Erzbischof Islip von Canterbury neu gestifteten Canterbury-Halle in Oxford. Indes unterliegt dieser Punkt ebenfalls mehr als einer historisch-kritischen Schwierigkeit. Bis zum Jahr 1840 wusste man nicht anders, als dass unser Wiclif Vorstand der neuen Halle gewesen sei.

Simon Islip, Erzbischof von Canterbury, hat eine Halle gestiftet und ausgestattet, welche den Namen des erzbischöflichen Stiftes tragen sollte. Nachdem unter dem ersten Vorstand, einem Mönch von gewaltthätigem Charakter, Namens Woodhall, unaufhörlicher Zwist unter den Mitgliedern geherrscht hatte, schritt der Erzbischof dazu, diesen abzusetzen, und ersetzte die drei übrigen Mitglieder, welche dem Mönchsstand angehörten, durch Sekular-Kleriker. Dagegen bestellte er im Jahr 1365 unsern Johann von Wiclif zum Vorstand (Wardein) und vertraute ihm die Leitung der eilf Scholaren an, welche nunmehr lauter Nicht-Mönche waren. Allein schon im nächsten Frühjahr (26. April 1366) starb der wackere Erzbischof Islip. Ihm folgte als Primas von England 1367 Simon Laugham, ein Mann der früher Mönch gewesen war und eine durch und durch mönchische Denkart beibehalten hatte. Dieser entsetzte Wiclif seiner Würde als Oberhaupt des Hauses, und zugleich die drei Mitglieder, welche mit ihm eingesetzt worden waren, ihrer Stellen. Laugham ernannte an Wi-

1) Vgl. Lewis *History — of John Wiclif*, Anhang Nr. 3, S. 290.

clif's Statt jenen Woodhall wieder zum Wardein, und die drei Mönche, welche mit letzterem ausgewiesen worden waren, setzte er abermals ein als Mitglieder der Halle. Wiclif und die drei *fellows* appellirten nun vom Erzbischof an den Papst. Allein der Process zog sich ungemein in die Länge und endigte erst im Jahr 1370 damit, dass Wiclif und Genossen abgewiesen, und die Gegner in ihren Stellen bestätigt wurden.

Diese Angelegenheit hat sich demnach so weit hinausgezogen, dass ihr Ende den gegenwärtigen Zeitraum um mehrere Jahre überschreitet. Allein um des Zusammenhangs willen behandeln wir doch schon hier die ganze Sache ungetrennt. Die literarischen Gegner Wiclif's haben vom XIV. Jahrhundert an bis auf unsere Tage diese Geschichte polemisch verwerthet. Sie wussten seine oppositionelle Richtung, insbesondere die Angriffe auf den Papst und das Mönchswesen, aus kleinlicher persönlicher Rachsucht wegen dieses Verlustes pragmatisch zu erklären, und damit den Charakter des Mannes selbst zu verdächtigen. Wir werden nebenbei zu untersuchen haben, ob diese Anschuldigung Grund hat oder nicht. Uebrigens bleibt hier, wie überall, geschichtliche Wahrheit unser höchstes Ziel.

Zwar wären wir dieser Beleuchtung ganz überhoben, wenn es sich herausstellen sollte, dass diese ganze Erzählung nur durch Verwechslung eines gleichnamigen Doppelgängers mit dem Vorläufer der Reformation in die Lebensgeschichte des letzteren eingeschmuggelt worden sei. Diese Ansicht ist in der That aufgestellt und mit einem beträchtlichen Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn vertheidigt worden. Indessen ist zur Steuer der Wahrheit sogleich zu erinnern, dass die Absicht dieser Erörterung bei den Gelehrten, die wir im Auge haben, keineswegs die gewesen ist, jenen Anschuldigungen vorzubeugen, sondern lediglich die geschichtlichen Thatsachen, wie sie in Wirklichkeit gewesen sind, an's Licht zu ziehen.

Die historisch-kritischen Schwierigkeiten, welche hiebei zu lösen sind, lassen sich in die zwei Fragen zusammenfassen:

1. Ist Johann von Wiclif, der Vorstand der Canterbury-Halle, mit unserem Wiclif, dem Vorläufer der Reformation, identisch oder nicht?

2. War die Einsetzung Wiclif's zum Vorstand der Halle, und jener drei nicht-mönchischen Personen als Mitglieder derselben stiftungswidrig oder nicht?

Wir werden beide Fragen unterscheiden müssen, aber bei der Untersuchung dieselben nicht mechanisch auseinanderhalten können. Beginnen wir mit der ersten Frage.

Im August 1841 erschien in einer inzwischen eingegangenen englischen Zeitschrift: *Gentleman's Magazine* XVI, 146 folg. ein Artikel, dessen ungenannter Verfasser angeblich ein Mitglied des Wappenamts, *Courthope*, war. Dieser Artikel hat zuerst den Versuch gemacht nachzuweisen, dass »Johann Wyclyve«, der Wardein der Canterbury-Halle, eine von dem berühmten Wiclif wohl zu unterscheidende Persönlichkeit gewesen sei [1]. Der Verfasser war bei Bearbeitung einer Lokalgeschichte des erzbischöflichen Palastes zu Mayfield in Sussex, auf diesen Punkt geführt worden. Er entdeckte nämlich in dem Archiv zu Canterbury die Thatsache, dass am 21. Juli 1361 ein »Johann Wiclif« zum Pfarrer von Mayfield ernannt worden sei, durch Erzbischof Islip, denselben Prälaten, der vier Jahre später den Reformator Johann Wiclif zum Vorstand der von ihm in Oxford unlängst gestifteten Canterbury-Halle befördert haben soll. Und merkwürdig! Das Dekret über die Beförderung, vom 9. December 1365, ist eben in Mayfield ausgestellt, wo Islip, seitdem er »Johann von Wiclif« zum Pfarrer daselbst ernannt hatte (1361), sich in der Regel aufgehalten zu haben scheint. Ferner, der Ton, in welchem der Erzbischof in dem genannten Dekret von der Gelehrsamkeit und den vorzüglichen Charaktereigenschaften des Mannes spricht, den er zum Oberhaupt der Halle befördert [2], setzt allerdings genaue persön-

1) Der Artikel ist in der Hauptsache wiedergegeben in dem Anhang zu Townsend's Ausgabe von FOXE, *Acts and monuments* 1845. III, 812, und im Anhang zu VAUGHAN'S *Monograph*, 547 folg. Uebrigens ist der Jahrgang der genannten Zeitschrift bei Vaughan, anscheinend durch ein Versehen, 1844 statt 1841 angegeben.

2) *Ad vitae tuae et conversationis laudabilis honestatem, literarumque scientiam, quibus personam tuam in artibus magistratam* (so zu lesen statt *magistratum*) *Altissimus insignivit, mentis nostrae oculos dirigentes, ac de tuis fidelitate, circumspectione et industria plurimum confidentes, in custodem*

liche Bekanntschaft voraus, und macht nicht den Eindruck, als wäre dieses Lob blosse Redensart. Ueberdies schien dem Kritiker der Umstand beachtenswerth, dass der Name selbst in den Urkunden über die Ernennung des Pfarrers zu Mayfield und des Vorstandes der Halle in Oxford, in der zweiten Sylbe gleichmässig -clyve geschrieben sei, während der Name unseres Wiclif und des Vorstandes von Balliol, sich in allen Urkunden -lif oder -liffe geschrieben finde. Endlich machte er geltend, der Erzbischof sei kurz vor seinem Tode, noch im April 1366, damit umgegangen, das Einkommen der Pfarrstelle zu Mayfield zum Unterhalt des Wardeins der »Halle« anzuweisen, was durch seinen Tod verhindert worden sei. Das scheine doch entschieden vorauszusetzen, dass gerade der Pfarrer von Mayfield zum Vorstand der »Halle« befördert wurde; übrigens sei dieser im Jahr 1380 auf eine benachbarte Pfarrei Horstedkaynes versetzt worden und habe eine Präbende an der Kathedrale von Chichester erhalten. Gestorben ist der letztere 1383, nur ein Jahr vor unserem Wiclif.

Diese gelehrte und scharfsinnige Erörterung hat viel Aufsehen gemacht. Einerseits leuchtete sie Manchem ein, und es fehlte sogar nicht an Gelehrten, welche noch weiter gingen und sich getrauten zu beweisen, dass drei oder gar vier Männer Namens »Johann Wiclif«, sämmtlich geistlichen Standes, zu gleicher Zeit gelebt haben. Letztere Behauptung lassen wir, als auf Misverständniss beruhend, ganz bei Seite. Um so weniger dürfen wir die Ansicht ungeprüft lassen, dass Johann Wiclif, der Pfarrer zu Mayfield, nachher zu Horstedkaynes, und nicht der berühmte Wiclif, von Islip zum Vorstand der neuen Halle in Oxford befördert worden, vom Nachfolger des Erzbischofs abgesetzt und dadurch zu einem unglücklichen Process bei der Kurie veranlasst worden sei. Denn diese Ansicht haben auch Andere sich angeeignet und mit weiteren Gründen unterstützt, namentlich der vormalige Professor der Kirchengeschichte in Oxford, Walter Waddington Shirley[1]. Letzterer

Aulae nostrae Cantuar. — *te praeficimus* etc. Nach WOOD, *Hist. et Antiqu. Oxon.* I, 184. LEWIS, *History* 290.

1) In einem ausführlichen Excurs zu seiner Ausgabe der *Fasciculi zizaniorum* 1858, 513—528.

ist zugleich der Meinung, jener »Johann Wyklif«, welcher als Mitglied und Seneschall des Merton-Collegiums 1356 genannt wird, müsse gleichfalls der Wiclif von Mayfield, und nicht der unsere gewesen sein. Auf den letzteren Punkt, welchen wir durch das Obige bereits abgethan zu haben glauben, werden wir noch einmal zurückkommen. Allein die Frage: ob Johann Wiclif, das Haupt der Canterbury-Halle, mit unserem Wiclif eine und dieselbe Person sei oder nicht? steht heute noch (wenn wir nicht irren) unentschieden da, indem Shirley und andere sie verneinen, Vaughan und die gelehrten Herausgeber der Wiclif-Bibel, Josia Forshall und Sir Frederic Madden, sie auf's entschiedenste bejahen.

Prüfen wir zuerst die Gründe, welche gegen die Identität unseres Wiclif, und für die Identität des minder namhaften Wiclif von Mayfield mit dem Vorstand der Canterbury-Halle geltend gemacht werden. 1. Dem Grund, welcher von der Form des Namens hergenommen wird, kann einfach darum kein Gewicht beigemessen werden, weil das regellose Schwanken in der Schreibung fast aller Namen im damaligen Zeitalter eine unumstössliche Thatsache ist. 2. Der Umstand, dass die Urkunde, worin Erzbischof Islip Johann Wiclif zum Wardein der von ihm gestifteten Halle ernennt, gerade von Mayfield aus datirt ist, wo damals ebenfalls ein Johann Wiclif, und zwar kraft Ernennung desselben Erzbischofs, Pfarrer war, — soll es wahrscheinlich machen, dass der letztere, und nicht der Oxforder Gelehrte, unter dem neu ernannten Vorstand der Canterbury-Halle zu denken sei. Allein aus dieser Thatsache an sich folgt doch keineswegs die Wahrscheinlichkeit, dass der Pfarrer von Mayfield zum Collegienvorstand ernannt worden sei. 3. Man combinirt deshalb mit dem erwähnten Umstand die Thatsache, dass das Ernennungsdekret persönliche Bekanntschaft des Erzbischofs mit dem Ernannten voraussetze. Dies ist unstreitig der Fall. Aber daraus folgt noch nicht, dass der zum Vorstand Ernannte der Pfarrer von Mayfield war, welchen Erzbischof Islip, vermöge seines mehrjährigen häufigen Aufenthalts daselbst, allerdings recht gut gekannt haben muss. Es ist ja möglich, dass der Erzbischof auch unsern Wiclif persönlich genau kannte. Und wenn es wahr ist, was zu bezweifeln

nach dem Obigen kein Grund vorliegt, dass der berühmte Wiclif nach seiner Studienzeit mehrere Jahre lang Mitglied des Merton-Collegiums gewesen ist, so liegt sehr nahe, dass er und der genannte Erzbischof, welcher gleichfalls diesem Collegium angehört hat, sich von daher persönlich kannten und schätzten. Die übrigen Gesichtspunkte lassen wir, als weniger belangreich, bei Seite. Aber nach dem Bisherigen glauben wir aussprechen zu dürfen, dass die Gründe, welche gegen die Identität unseres Wiclif mit demjenigen, welcher eine kurze Zeit an der Spitze der Canterbury-Halle stand, angeführt werden, durchaus nichts beweisen.

Dagegen sind die positiven Zeugnisse für die Identität, wenn wir nicht ganz irren, völlig entscheidend. 1. Das älteste Zeugniss hiefür ist das eines jüngeren Zeitgenossen von Wiclif. Der gelehrte Franziskanermönch und Dr. der Theologie, Wilhelm Woodford, welcher noch zu Lebzeiten Wiclif's gegen ihn geschrieben hat und über welchen Wiclif, so viel ich finde, mit wirklicher Achtung sich äussert[1]), hat in einer Streitschrift, betitelt »72 Fragen über das Sakrament des Altars« vom Jahr 1381, den Umstand als eine bekannte Thatsache erwähnt, dass Wiclif durch Prälaten und begüterte Mönche aus seiner Stelle an der Canterbury-Halle verdrängt worden sei. Noch mehr, Woodford hat Wiclif's Auftreten gegen die begüterten Orden in einen pragmatischen Zusammenhang mit jenem Erlebniss gebracht[2]). Dieses Zeugniss

1) Wiclif nennt ihn *De civili dominio* III, c. 18, Wiener Handschrift 1340, f. 141. col. 2. *doctor meus reverendus Mr. Willelmus Wadford.* Er sagt von ihm: *Arguit — contra hoc — compendiose et subtiliter more suo. Et revera obligacior eo amplius huic doctori meo, quo in diversis gradibus et actibus scolasticis didici ex eius exercitacione modesta multas michi notabiles veritates.*

2) Von dieser noch ungedruckten Schrift *Septuaginta duo quaestiones de Sacramento altaris* befindet sich eine Handschrift auf der *Bodleiana* zu Oxford Nr. 703, Harl. 31, fol. 31. In dieser Schrift, *Quaestio* 50, *dub.* 7. sagt der Verfasser von der Polemik Wiclif's gegen die Mönche folgendes: *Et haec contra religiosos insania generata est ex corrupcione. Nam priusquam per religiosos possessionatos et praelatos expulsus fuerat de aula monachorum Cantuariae, nichil contra possessionatos attemptavit, quod esset alicujus ponderis; et priusquam per religiosos mendicantes reprobatus fuit publice de heresibus in sacramento altaris, nichil contra eos attemptavit, sed posterius multipliciter eos diffamavit; ita quod doctrinae suae*

scheint kaum einen Zweifel mehr übrig zu lassen, hauptsächlich weil es seinem Alter nach bis in die Lebenszeit Wiclif's hinaufreicht. Dessen ungeachtet hat man das Gewicht desselben durch die Bemerkung zu verringern gesucht, Woodford könne jene Nachricht nicht aus persönlicher Erinnerung haben, denn da seine späteste Schrift in das Jahr 1433 falle, so müsste er zur Zeit des fraglichen Ereignisses noch ein Knabe gewesen sein; überdies seien jene »72 Fragen« in grosser Eile, und in einer Zeit starker Erregung und eifriger Controverse geschrieben, wo jede verdächtigende Erzählung über Wiclif williges Gehör finden mochte; endlich habe Woodford diese Angabe in seinen späteren Schriften nie mehr wiederholt, und sein Schüler Thomas von Walden berühre in seinem grossen polemischen Werke diese Sache nicht ein einziges mal; daraus lasse sich schliessen, dass Thomas der Erzählung keinen Glauben beigemessen habe [1]. Darauf ist zu erwidern, dass Woodford, obgleich er jünger war als Wiclif, doch mit ihm zugleich eine geraume Zeit in Oxford gelebt haben muss, was aus der zuletzt angeführten Aeusserung Wiclif's erhellt. Demnach kann er in Oxford den Hergang der Sache genau und sicher erfahren haben; und so lautet auch die Aeusserung Woodford's; sie ist nur eine kurze gelegentliche Anspielung auf eine bekannte Thatsache. Ihr Schwerpunkt liegt in dem pragmatischen Zusammenhange zwischen Wiclif's Polemik gegen die begüterten Orden und jenem Ereigniss. Auch trägt diese Stelle nicht die glühende Farbe polemischer Erregtheit, sondern die Blässe kühler Reflexion an sich. Und dass Woodford in späteren Schriften diese Begebenheit nicht wiederholt berührt, dass Thomas von Walden, welcher nach ihm schrieb, nicht ebenfalls den Gegenstand erwähnt, kann doch nichts gegen die thatsächliche Wahrheit jener Angabe beweisen; ist es doch bekannt, wie misslich die Beweisführungen aus dem Stillschweigen überhaupt zu sein pflegen. Somit legen wir dem Zeugniss Woodford's nach

malae et infestae contra religiosos et possessionatos et mendicantes generatae fuerunt ex putrefactionibus et melancoliis. Vgl. *Wycliffite Versions of the Bible* Vol. I, Preface VII, Anmerkung 5; sodann Shirley, *Fascic. zizan.* S. 517 folg.

1) Shirley, Excurs zu *Fascic. Zizan.* 523 ff.

wie vor ein völlig entscheidendes Gewicht bei für die Thatsache, dass unser Wiclif zum Vorstand der Canterbury-Halle ernannt, aber ehe zwei Jahre verflossen waren, aus dieser Stelle wieder verdrängt worden ist.

2. Merkwürdigerweise findet sich in den eigenen Schriften Wiclif's eine Stelle, wo er von jener Angelegenheit handelt. Und es ist nicht etwa eine flüchtige Anspielung, wie bei Woodford, sondern eine ziemlich eingehende Erörterung der Sache. Aber Wiclif behandelt den Gegenstand so sehr sachlich, so wenig persönlich, dass man auf den ersten Anblick zweifelhaft sein kann, ob er denn wirklich bei jenem Hergang selbst betheiligt gewesen sei; ja man hat seine Aeusserung sogar als Zeugniss gegen die Identität seiner Person mit dem Vorstand der oft genannten Halle verwerthen zu können geglaubt. Um so genauer müssen wir die Aeusserung in's Auge fassen, unter Berücksichtigung des ganzen Zusammenhangs der Stelle [1]. Wiclif handelt in dem betreffenden Abschnitt seines Buches *De Ecclesia* vom Kirchengut, und die Frage ist dort, c. 16, ob die Ausstattung mit Grundbesitz wirklich ein Bedürfniss, ein Nutzen für die Kirche sei und nicht vielmehr ein Schaden. Insbesondere erörtert der Verfasser, indem er die angebliche Schenkung Constantin's als geschichtliche Thatsache voraussetzt, die Frage, ob Silvester recht daran gethan habe, jene Schenkung anzunehmen. Diese Frage verneint Wiclif. Aber er lässt auch alle Gründe der Gegner wider sein Nein zum Worte kommen und beleuchtet sie. Unter anderem führt er als fünften Einwand an, dass man sage: Wenn Bischof Silvester zu Rom, als er die bleibende Ausstattung der Kirche mit Gütern annahm, eine Sünde gethan hat, so würde es gleichfalls Sünde sein, dass die Collegien in Oxford Schenkungen an zeitlichen Gütern für den Unterhalt armer Kleriker annehmen; folglich müssten die Mitglieder der Collegien auf den

1) Shirley ist der Erste gewesen, der auf die Stelle aufmerksam gemacht und dieselbe, jedoch nicht in vollständigem Zusammenhange, in dem Excurs zu *Fasc. ziz.* 526 mitgetheilt hat. Ich fand die Stelle, ehe ich bemerkte, dass schon er einen Auszug daraus gegeben hatte. Aber ich fand für nöthig, den Context etwas vollständiger wiederzugeben. S. unten Anhang II. Materialien Nr. I.

fortdauernden Besitz solcher Güter freiwillig verzichten, ja sie müssten eigentlich ihre Gönner und Patrone bewegen, die gewährten Vorrechte zurückzunehmen; dadurch würde aber die andächtige Opferwilligkeit des Volks und das Einkommen der Kleriker aus Stiftungen, aber auch die Armenfürsorge wesentlich beeinträchtigt werden. Dieser indirekte Beweis der Gegner nimmt den Gang »*per deducens ad familiare inconveniens*«, d. h. er zieht aus der Behauptung Wiclif's eine Consequenz, welche ihn und die Körperschaft, der er angehört, nahe berührt (*familiare*), und deren Unzuträglichkeit oder praktische Schädlichkeit (*inconveniens*) sofort einleuchten musste.

Wiclif erwidert zweierlei: In zweiter Linie (um dies zuerst zu berühren) erklärt er, was die Sache betrifft, dass es allerdings wünschenswerth und heilsamer wäre, wenn Einverleibung von Kirchen oder Hingabe von Renten zur todten Hand gar nicht statt finden, wenn vielmehr die gesammte Geistlichkeit lediglich mit Zehnten und laufenden Beiträgen der Gemeinden sich begnügen würde. In erster Linie (und dies allein bezieht sich auf die vorliegende historisch-kritische Untersuchung) lehnt Wiclif die angebliche Consequenz ab, als wäre infolge seiner Prämissen insbesondere jede Stiftung zum Besten der Universität sündlich; wohl aber könne nicht nur bei dem was an sich gut sei, sondern auch bei einer in Betracht der persönlichen Gesinnung sittlich-guten Handlung eine lässliche Sünde mit unterlaufen. Und dies will er an einem »ihm noch näher liegenden Beispiel« deutlich machen[1]. Das Beispiel ist aber nichts anderes, als die Begebenheit in Betreff des von Erzbischof Islip gestifteten Collegiums in Oxford. Den Namen Canterbury-Halle erwähnt Wiclif nicht; aber dass diese und nichts anderes gemeint ist, kann nicht dem leisesten Zweifel unterliegen. Wiclif erwähnt in Betreff

1) *in familiariori exemplo* kann nicht anders verstanden werden. Der Comparativ bezieht sich zurück auf den Positiv *familiare inconveniens*. Der Gegner hatte auf die Stiftungen zu Gunsten der Universität und ihrer Collegien, als das Interesse Wiclif's nahe berührend, hingewiesen. Dieser antwortet, indem er auf etwas ihn noch näher und unmittelbarer persönlich berührendes verweist. Und gerade dieser Comparativ, den die Handschrift hat, ist von entscheidendem Belang für unsere Untersuchung.

dieser Halle zwei Hauptpunkte: ihre ursprüngliche Stiftung durch Simon Islip, nebst ihrer Ausstattung mit Grundbesitz, und die stiftungswidrige Katastrophe, die Umgestaltung unter dem Nachfolger Islip's, Erzbischof Simon Laugham, welchen er, weil der Taufname der gleiche, die Handlungsweise die entgegengesetzte ist, »Antisimon« nennt. Dem Stifter schreibt er bei seiner Ausstattung des Collegiums eine fromme Gesinnung zu, ja eine frömmere Absicht, als bei der Ausstattung irgend eines Klosters in England stattgefunden habe; dessen ungeachtet ist er der Ansicht, dass Islip nebenbei nicht ohne Sünde gehandelt habe, denn die Einverleibung einer Kirche oder die Veräusserung eines Grundbesitzes an die todte Hand habe nie ohne Versündigung des Schenkgebers und des Annehmenden statt gefunden[1]. Allein von dem Nachfolger Islip's im Primat, welcher dessen Anordnung in Betreff des Collegiums umgestossen habe, behauptet Wiclif mit aller Bestimmtheit, dass er eben damit sich ungleich mehr versündigt habe, als jener. Dass nun Wiclif seine eigene Person nicht ganz unverkennbar als bei dem Collegium und dem darin vorgegangenen Wechsel betheiligt hervorhebt, kann uns in der Ueberzeugung, dass dies dennoch der Fall gewesen sei, nicht irre machen. Die objektive Darstellungsart in der dritten Person kennen wir ja auch anderweitig. Und dass die Begebenheit eine besondere Beziehung auf seine Person gehabt habe, gibt er mit den Worten *familiarius exemplum* deutlich zu verstehen. Seit seiner Entsetzung von der Stelle eines Vorstandes der Canterbury-Halle war, als er dies schrieb, ein reichliches Jahrzehent verstrichen, denn das Buch »Von der Kirche«, worin diese Aeusserung steht, ist, wie wir genau nachzuweisen uns anheischig machen,

1) Wiclif hat hier nächst dem Landgut Woodford unstreitig die Kirche von »Pageham« (Pagham in Sussex, an einem kleinen Hafen des Kanals gelegen) im Auge, welche der Erzbischof laut mehrerer auf uns gekommener Urkunden (Lewis, *Hist. of Wiclif*, 285 folg. 293) dem Stift angewiesen und einverleibt hat. Mit Recht hat Shirley a. a. O. 526 die angebliche Sünde des Erzbischofs Islip hierauf bezogen, während ein Artikel in der Zeitschrift *British Quarterly Review*, October 1858, Nr. LVI, Wiclif's Tadel irrig darauf bezieht, dass der Erzbischof ursprünglich Mönche und Secularkleriker in den Genuss seiner Stiftung eingesetzt habe.

im Jahr 1378 geschrieben. Die Sache war längst verschmerzt, und der Verfasser konnte, obwohl sie ihn seiner Zeit empfindlich betroffen hatte, vollkommen gelassen und objektiv darüber reden. Uebrigens spricht auch Wiclif, wie sein Gegner Woodford, von dem Ereigniss in einer Weise, als wäre dasselbe ein Allen wohlbekanntes; abgesehen von dem Stifter selbst nennt er gar keinen Namen, weder den des Collegiums (der »Halle«), noch den des Erzbischofs Laugham; auch von den Mitgliedern des Stifts, den früheren und späteren, nennt er nicht einen einzigen mit Namen. Und es sind nur wenige, aber sachlich belangreiche Züge, die er hervorhebt: einerseits, dass die Absicht der Ausstattung des Stifts eine recht fromme gewesen, dass die Satzungen und Ordnungen des Hauses lobenswerth und auf den Nutzen der Kirche berechnet waren, und dass kraft der Verordnung Islip's lediglich »Sekularkleriker«, d. h. Gelehrte, die keinem Mönchsorden zugethan waren, darin der Wissenschaft obliegen sollten. Andererseits erwähnt Wiclif, dass nach Islip's Tode dessen Vorhaben vereitelt, die im Genuss der Stiftung befindlichen Mitglieder ausgestossen, und einige keineswegs bedürftige, im Gegentheil sehr reiche Leute eingesetzt worden seien. Dass aber die letzteren gerade Mönche und Mitglieder des Benediktinerstifts zu Canterbury gewesen sind, ist nicht ausgesprochen, ergibt sich jedoch indirekt aus dem Zusammenhang. Wohl aber ist ausgesprochen, dass der ganze Wechsel im Personal des Collegiums mit Hülfe unwahrer Darstellungen (*commenta mendacii, fucus*), und zudem nicht ohne Simonie (*symoniace*) durchgesetzt worden sei.

Dieser Vorgang, meint Wiclif, müsste den Bischof von Winchester zur Vorsicht mahnen, damit nicht auch seiner Stiftung ein ähnliches Geschick widerfahre. Wilhelm von Wykeham, einer der bedeutendsten Kirchenfürsten und Staatsmänner Englands im XIV. Jahrhundert, † 1404, war seit 1373 mit Stiftung eines grossen Collegiums in Oxford beschäftigt; er hatte schon in dem genannten Jahr eine Genossenschaft gebildet, für deren Lebensunterhalt er Sorge trug; im Jahr 1379 schloss er die letzten Käufe ab über Grundstücke für den Bau des Hauses, und erst einige Jahre nach Wiclif's Tode, am 13. April 1386, fand die feierliche Einweihung des »St. Marien-Collegiums von Winchester

in Oxford« statt; das Stift erhielt jedoch bald den Namen, unter welchem es heute noch blüht, nämlich New College[1]. Die Art, wie Wiclif von dieser Stiftung Wykeham's redet, lässt deutlich erkennen, dass diese noch nicht vollendete Thatsache war, sondern sich erst im Stadium des Werdens und der Vorbereitung befand; sonst wäre auch der Rath, welchen er dem Bischof in bescheidener Weise ertheilt (*consulendum videtur domino Wyntoniensi* u. s. w.), zu spät gekommen.

Fassen wir nun die zweite Frage in's Auge: war die Einsetzung Wiclif's als Vorstand der Canterbury-Halle und der drei Sekularkleriker Wilhelm Selbi, Wilhelm Middleworth und Richard Benger, als Mitglieder derselben stiftungswidrig oder nicht? Die betheiligten Gegner haben diese Frage natürlich bejaht. Sie haben die Sache so dargestellt, als forderten die Satzungen des Collegiums prinzipiell, dass ein Benediktiner vom Kapitel zu Canterbury Wardein, und noch drei Mönche aus demselben Kapitel Mitglieder desselben sein müssten; als hätten Wiclif und Genossen unberechtigte Ansprüche darauf gemacht, dass das Regiment des Collegiums in den Händen von Sekularklerikern liegen solle und dass Wiclif Vorstand werden müsse; angeblich haben Wiclif und seine Freunde es durchgesetzt, dass der damalige Vorstand, Heinrich von Woodhall, und diejenigen Mitglieder, welche wie er, Benediktiner von Canterbury waren, ausgeschlossen wurden[2].

Nach Wiclif's Angabe ist das gerade Gegentheil die Wahrheit: Erzbischof Islip hat verordnet, dass lediglich nur Sekularkleriker in dem Collegium studiren sollten. Erst nach dem Tode des Stifters scheinen, dem Willen desselben zuwider, Mitglieder des erzbischöflichen Kapitels sich in den Besitz gesetzt zu haben. Diese beiden Aussagen widersprechen einander so direkt, dass sie sich gegenseitig aufheben. Wir müssen uns nach anderweitigen

1) Robert LOWTH, *the Life of William of Wykeham, bishop of Winchester*, London 1758. 93. 176 folg.

2) Wir kennen diese Darstellung, wie sie in der Klageschrift der Gegner an den päpstlichen Stuhl dargelegt war, aus dem Mandat Urban's V. vom 11. Mai 1370, womit der Process entschieden worden ist, s. die Urkunde bei LEWIS, a. a. O. 292 folg.

Nachrichten umsehen, um über die Sache in's Klare zu kommen. Und glücklicherweise befinden sich solche unter den acht auf diesen Gegenstand bezüglichen Urkunden, welche schon Lewis im Anhang zu seiner Geschichte Wiclif's, aus den erzbischöflichen Archiven mitgetheilt hat. Unter diesen Dokumenten befinden sich namentlich zwei königliche Erlasse, welche von Belang sind. In dem ersten, vom 20. Oct. 1361, ertheilt Eduard III. seine Bewilligung zu dem Vorhaben des Erzbischofs Simon Islip, eine »Canterbury-Halle« in Oxford zu stiften und dieser, sobald sie bestehe, die Kirche von Pageham, d. h. das Kirchenlehen daselbst, anzuweisen und einzuverleiben. Die zweite königliche Verordnung, vom 8. April 1372, enthält die Bestätigung des päpstlichen Urtheils von 1370, wodurch Wiclif und Genossen aus der Canterbury-Halle definitiv ausgewiesen worden waren. In beiden Erlassen werden zwei Kategorien von Mitgliedern des Collegiums erwähnt, welche nach der Absicht des Stifters in demselben zusammenleben sollten: Mönche und Nichtmönche[1]. Und in dem zweiten Erlass wird sowohl die Entschliessung des Stifters selbst, kraft der er nachträglich die mönchischen Mitglieder beseitigt hat, so dass lediglich nur Nichtmönche darin blieben, als auch die päpstliche Entscheidung, kraft welcher fortan lediglich nur Mönche aus dem Benediktinerconvent zu Canterbury Mitglieder sein sollten, consequenterweise als Abweichung von der ursprünglichen königlichen Bewilligung gerügt[2]. Dessen ungeachtet gewährt Eduard III. in dem letzteren Erlass Nachsicht für diese Uebertretungen, aber nicht ohne dass Prior und Convent des Benediktinerklosters zu Canterbury zuvor 200 Mark in die königliche Schatzkammer zu bezahlen haben[3]; eine naive Bedingung, worin die vollste Bestätigung liegt für den Vorwurf, welchen, wie wir

1) *Aula (Cantuariensis) — in qua certus erit numerus scolarium tam religiosorum quam secularium* etc. Nr. 1 bei Lewis a. a. O. S. 285; Nr. 8. S. 297. 301.

2) *praeter licentiam nostram supradictam — contra formam licentiae nostrae supradictae* etc., bei Lewis 298. 299.

3) *De gratia nostra speciali et pro ducentis marcis, quas dicti Prior et conventus nobis solverunt in hanaperio nostro, perdonavimus omnes transgressiones factas* etc. a. a. O. 229 folg.

sahen, Wiclif selbst erhebt, dass Simonie mit im Spiele gewesen sei. Also die königliche Bestätigung der Stiftung war ursprünglich an die Voraussetzung geknüpft, dass zweierlei Klassen von Mitgliedern in dem Collegium vereinigt sein sollten, mönchische und nichtmönchische. Uebrigens ist wohl im Auge zu behalten, dass diese Urkunde ausgestellt worden ist, ehe die Canterbury-Halle wirklich gestiftet wurde, als der Erzbischof erst den Plan dazu gefasst hatte und sich durch die nöthige Bewilligung von Staats wegen den Weg zur Verwirklichung seines Planes bahnen wollte. Somit lässt die Aussage jener königlichen Verordnung nur auf den ursprünglichen Gedanken des Stifters schliessen, gibt aber noch keine Gewähr dafür, dass ein Jahr später (1362), als Islip die Stiftung wirklich vollzog und in thatsächliche Wirksamkeit setzte, jene gedoppelte Klasse von Mitgliedern statutarisch festgestellt worden sei. In dieser Beziehung ist im höchsten Grade beachtenswerth, dass der Erzbischof selbst in seiner Urkunde vom 13. April 1363, worin er der »Halle« sein Landgut Woodford als Schenkung zuweist, zwar die Zwölfzahl der Mitglieder berührt, welche das Collegium bilden sollen, aber nicht mit einem Worte zu verstehen gibt, dass ein Theil der Stellen darin mit Mönchen besetzt sein müsse[1]). Anders lautet es allerdings in der Nominationsurkunde vom 13. März 1362, worin Prior und Kapitel der Christuskirche zu Canterbury dem Erzbischof Islip zur Vorstandschaft der neu gegründeten Canterbury-Halle in Oxford drei ihrer Ordensbrüder aus der Benediktinerabtei (Heinrich von Woodhall [Wodhulle], Theol. Dr., Johann von Redingate und Wilhelm Richmond) vorschlagen, aus denen er selbst einen zum Wardein (*custos*) der Halle bestellen möge. Hiebei berufen sie sich in der That auf die vom Erzbischof in dieser Hinsicht gemachte Anordnung, kraft welcher diese Nomination von ihnen vorgenommen werde[2]). Damit stimmt in der That voll-

1) *quam (Aulam) pro duodenario studentium numero duximus ordinandam.* Nr. 2 bei LEWIS 287.

2) *juxta formam et effectum ordinationis vestrae factae in hac parte,* Nr. 5, a. a. O. 291.

ständig überein der kurze Auszug aus einem Aktenstück der Christuskirche zu Canterbury, worin die Art und Weise vorgeschrieben wird, wie der Vorstand jener »Halle« zu bestellen sei: Prior und Kapitel der Christuskirche sollen aus ihrer Mitte drei geeignete Personen wählen und dem Erzbischof vorschlagen, und auf Grund dieses Dreiervorschlags solle der Erzbischof den Vorstand des Hauses ernennen[1]). Uebrigens ist wohl zu bemerken, dass in keinem von beiden Dokumenten eine Spur davon zu finden ist, dass die zwei Vorgeschlagenen, welche nicht zur Würde des Vorstehers ernannt werden, schon kraft des Vorschlags wenigstens Mitglieder des Stifts werden müssten; die Fassung lautet vielmehr in beiden Schriftstücken so, als würden die drei lediglich nur zu dem Behuf genannt, dass aus ihnen der Vorsteher des Hauses erwählt werde. Demnach können wir nicht zweifeln, dass Erzbischof Islip anfänglich wenigstens den Vorsteher der Halle aus dem Benediktinerorden, näher aus dem Kapitel der Christuskirche zu Canterbury genommen wissen wollte und dies durch seine Satzungen sicherte. Es scheint nicht, als wäre durch die Stiftungsurkunde selbst dafür gesorgt worden, dass ausser der Würde des Vorstandes auch noch drei Stellen von Mitgliedern mit Mönchen besetzt werden müssten[2]); aber thatsächlich befanden sich in der »Halle«, während ihres ersten Stadiums, ausser Heinrich von Woodhall, welcher der erste Wardein gewesen ist, noch drei Mönche aus dem Benediktinerkloster zu Canterbury.

Wie es kam, dass eine Aenderung in dieser Beziehung eintrat, ist nicht ganz klar. Die Mönchspartei stellt den Hergang so dar, als hätten Wiclif und Genossen (Selbi, Middleworth und Benger) anmaasslich und grundlos den Anspruch erhoben, das Regiment des Collegiums müsse von Sekularklerikern geführt werden, insbesondere solle Johann von Wiclif Wardein des Collegiums sein; und so hätten sie den genannten Wardein, Heinrich

1) Nr. 4 bei LEWIS, 290 folg.

2) Letzteres behaupteten die Gegner Wiclif's in ihrer Vorstellung an die Kurie. Dass aber die Sache nicht zweifellos war, fühlt man dem Ausdrucke recht wohl an, welcher absichtlich zweideutig gefasst ist; vgl. Nr. 7 bei LEWIS bald im Anfang, S. 292.

von Woodhall, und die andern Benediktiner aus dem Collegium verdrängt und die Güter des Stifts für sich in Besitz genommen[1].

Dass diese Darstellung dem thatsächlichen Hergang widerspricht, ergibt sich ganz unzweifelhaft aus der oben angeführten königlichen Verordnung vom 8. April 1372, worin mit klaren Worten gesagt ist, dass Erzbischof Islip selbst es gewesen sei, der den bisherigen Wardein und diejenigen Mitglieder, welche Mönche waren, beseitigt und lediglich nur noch nichtmönchische Scholaren darin gelassen, auch einen Mann von dieser Kategorie zum Wardein der Halle bestellt habe[2]. Das Zeugniss dieses königlichen Erlasses ist um so glaubwürdiger, je unparteiischer dasselbe erscheint; denn unmittelbar mit jenen Worten ist die tadelnde Bemerkung verknüpft, die erwähnte Maassregel des Erzbischofs sei der ursprünglichen Bewilligung zuwider, welche von Staats wegen ertheilt war. Was den Erzbischof zu dieser Aenderung bewogen habe, ist nicht angedeutet. Aber die Worte dieser Urkunde lauten allerdings so, wie wenn Islip nicht blos vorübergehend eingegriffen, sondern eine wesentliche Aenderung des Statuts vorgenommen hätte. Und hier ist der Punkt, wo die Bemerkung Wiclif's (*De Ecclesia* c. 16) einschlägt, Islip habe die Anordnung getroffen, dass ausschliesslich nur Sekularkleriker in dem Collegium studiren sollten, was denn auch geschehen sei. Diese Worte, für sich allein genommen, könnten uns allerdings auf die Meinung bringen, Wiclif rede von dem ursprünglichen Statut. Allein dies ist nicht der Sinn. Es ist vielmehr von der letzten, das erste Statut abändernden, Anordnung des Erzbischofs die Rede; und *ordinare* kann diese Bedeutung ohne Zweifel haben. Nehmen wir die Worte so, dann löst sich der Widerspruch, welcher zwischen Wiclif's Darstellung von dem

1) *false asserentes, dictum Collegium per Clericos seculares regi debere, dictum Johannem fore Custodem Collegii supradicti — Monachos — de ipso collegio excluserunt* etc. Lewis Nr. 7. p. 292 folg.

2) *amotis omnino per praedictum archiepiscopum — Custode et caeteris Monachis scolaribus — ab Aula praedicta, idem archiepiscopus quendam scolarem* (*secularem?*) *Custodem dictae Aulae, ac caeteros omnes scolares in eadem seculares* (so zu lesen statt *scolares*) *duntaxat constituerit* etc. a. a. O. Nr. 8. p. 298.

Hergang und der in dem königlichen Erlass gegebenen auf den ersten Anblick statt findet. Aber unvereinbar mit beiden, und als offenbare Entstellung und feindselige Verdächtigung zu bezeichnen ist die bei der päpstlichen Kurie angebrachte Darstellung der Gegner, welche wir aus dem Mandat Urban's V. ersehen.

Das Ergebniss unserer Untersuchung ist demnach folgendes: Die Einsetzung Wiclif's als Vorstand der Canterbury-Halle war stiftungswidrig nach Maassgabe der ursprünglichen, und von Staats wegen genehmigten Satzungen der Halle; sie war aber eine nachträglich von dem Stifter selbst getroffene Abänderung seines früheren Statuts.

Am 9. Dec. 1365 war Wiclif durch Erzbischof Islip zum Wardein der Canterbury-Halle ernannt worden. Keine fünf Monate von da an wurden voll, als der würdige Erzbischof starb (26. April 1366). Sein Nachfolger, Simon Laugham, wurde am 25. März 1367 inthronisirt. Und schon am 6ten Tage darauf, den 31. März, ernannte dieser den Johann von Redingate zum Wardein der Canterbury-Halle! Natürlich musste Wiclif noch vorher abgesetzt worden sein. Der neue Wardein war ein Benediktiner von Canterbury, eines von den ursprünglichen Mitgliedern der Canterbury-Halle in Oxford (s. oben). Indessen schon nach drei Wochen, am 22. April 1367 widerrief der Erzbischof diese Ernennung, und bestellte den früheren Vorstand der Halle, Heinrich von Woodhall wieder zum Wardein, dem Wiclif nebst den übrigen Mitgliedern nunmehr Gehorsam leisten sollte [1]). Dazu ist es jedoch nicht gekommen. Im Gegentheil, die von dem mönchisch gesinnten Erzbischof Laugham über die Canterbury-Halle verhängte Restauration führte zu einer Ausstossung aller nichtmönchischen Mitglieder. Wiclif und Genossen appellirten vom Erzbischof an den Papst. Da aber Laugham selbst schon im nächsten Jahre nach seiner Einsetzung als Erzbischof, zum Cardinal befördert wurde und nach Avignon zog, so fiel das Urtheil dahin aus, dass Wiclif und Genossen endgültig abgewiesen und das Collegium von da an grundsätzlich und ausschliesslich nur mit Mönchen von der Christus-

1) Nr. 6 bei Lewis, 292. Auszug aus einem Aktenstück des erzbischöflichen Archivs.

kirche zu Canterbury besetzt wurde[1]. Das war jedenfalls der Willensmeinung und der ursprünglichen Absicht des Stifters noch weit mehr zuwider, als dass eine Zeit lang ausschliesslich nur Nichtmönche im Genusse der Halle standen. Denn von Anfang an hatte das nichtmönchische Element mindestens das Uebergewicht, selbst wenn wir voraussetzen, was keineswegs bewiesen ist, dass laut des ursprünglichen Statuts vier Mitglieder von zwölfen Mönche sein sollten; noch mehr, wenn statutarisch nur das feststand, dass der Vorstand ein Benediktiner sein sollte, vom Kapitel der Christuskirche zu Canterbury aus seiner Mitte gewählt, während die Einsetzung von drei andern Mönchen aus Canterbury möglicherweise nicht im Statut vorgeschrieben, sondern nur aus freier Entschliessung des Stifters hervorgegangen war. Wiclif selbst drückt sich, wie wir gesehen haben, sehr stark aus über den Contrast, in welchem die Maassregel des neuen Erzbischofs zu der Anordnung (genauer, der letzten Anordnung) seines Vorgängers stand (*eversum est tam pii patroni propositum; Antisimon* etc.). Und selbst das Regierungsdekret scheint wenigstens einen ungleich stärkeren Widerspruch der letzten Umgestaltung des Collegiums, als der von Islip selbst nachträglich vorgenommenen Aenderung, mit der ursprünglichen und von Staats wegen genehmigten Stiftung anzunehmen; denn von der Einsetzung ausschliesslich nichtmönchischer Personen in die Vorstandschaft und den Genuss des Stifts durch Erzbischof Islip ist nur gesagt, sie sei erfolgt *praeter licentiam nostram supradictam;* hingegen von der Ausschliessung sämmtlicher nichtmönchischer Mitglieder lautet es, sie sei *contra formam licentiae nostrae supradictae.* Der Unterschied des Ausdrucks ist doch wohl ein absichtlicher; und wenn dies der Fall ist, so wird wohl einzuräumen sein, dass der letztere Ausdruck der stärkere und entschiednere ist. Hier ist nur das ursprüngliche Statut als Richtmaass angelegt, denn bei diesem von Staats wegen erlassenen Dekret handelt es sich nur um die formelle Rechtsgültigkeit der verschie-

1) *decrevit et declaravit, solos Monachos praedictae Ecclesiae Cant., secularibus exclusis, debere in dicto Collegio — perpetuo remanere,* a. a. O. Nr. 7, S. 295.

denen Akte. Aber Wiclif legt nicht blos diesen formell rechtlichen Maasstab an, sondern beurtheilt die neueste organische Aenderung in der Verfassung der Canterbury-Halle auch nach ihrer sachlichen Zweckmässigkeit. Und da fällt sein Urtheil völlig misbilligend aus, weil die neu eingesetzten Mitglieder, schon zuvor überreich ausgestattet, der Wohlthat eines solchen Stifts keineswegs bedürftig gewesen seien. Er hat hiebei den ausgedehnten Grundbesitz im Auge, welchen das mit der erzbischöflichen Kathedrale zu Canterbury gliedlich verbundene Benediktinerkloster inne hatte, während die Collegien in Oxford so gut wie in Paris und an andern Universitäten ursprünglich und vorzugsweise zur Unterstützung ärmerer Studirender und unbemittelter Magister bestimmt waren. Diese Aeusserung Wiclif's ist indessen, wie oben bemerkt, ganz sachlich und objektiv gehalten, keineswegs in einem Tone, welcher uns berechtigen würde anzunehmen, dass die kränkenden Erfahrungen, welche Wiclif in seinen Beziehungen zu dem oftgenannten Collegium zu machen gehabt hat, auf seine kirchliche Gesinnung und auf sein Wirken einen maassgebenden Einfluss gehabt haben dürften. Uebrigens wird erst die eingehende Darstellung seines öffentlichen Auftretens Licht darüber geben können, ob an dem Vorwurf etwas Wahres ist, dass die oppositionelle Stellung Wiclif's gegen die Kirche, insbesondere gegen Prälaten und Mönchsorden, aus der Verletzung seiner eigenen Interessen, also aus niedrigen Beweggründen und persönlicher Rachsucht entsprungen sei.

Die Canterbury-Halle existirt in Oxford nicht mehr als selbständige Stiftung: denn nach der Reformation gingen die Gebäude der Halle an das von Cardinal Wolsey gestiftete stattliche Collegium der Christuskirche (Christ-Church-College) über.

Nachdem wir bei dieser Gelegenheit, des sachlichen Zusammenhangs wegen, um 4, beziehungsweise 6 Jahre über den Rahmen des Zeitraums hinausgeschritten sind, auf welchen sich das gegenwärtige Kapitel beschränkt, gehen wir nunmehr bis zum Jahr 1366 zurück.

Dieses Jahr scheint auch der Zeitpunkt gewesen zu sein, in welchem Wiclif den höchsten Grad akademischer Würde, das Doctorat in der theologischen Facultät erlangt hat. Seit dem

XVI. Jahrhundert nahm man auf Grund einer Angabe des Literarhistorikers Bischof Bale an, Wiclif sei im Jahr 1372 Doctor der Theologie geworden[1]. Bale ist hiebei vermuthlich davon ausgegangen, dass Wiclif in der königlichen Verordnung vom 26. Juli 1374, welche die Ernennung der Commissarien für die Unterhandlungen mit Abgeordneten der Kurie enthält, als *Sacrae Theologiae Professor* aufgeführt ist[2], also damals bereits Doctor gewesen sein muss. Gelegentlich sei hier bemerkt, dass man den angegebenen Titel in der Regel misverstanden und angenommen hat, Wiclif sei als »Professor der Theologie« angestellt gewesen. Das beruht jedoch auf einem Anachronismus. Das mittelalterliche Universitätswesen mindestens bis in's XV. Jahrhundert hinein kennt »Professoren«, wie die modernen Universitäten sie haben, gar nicht. Der Titel *sacrae paginae* oder *Theologiae Professor* bezeichnet im XIV. Jahrhundert nicht ein Amt an der Universität, welches mit besonderen Pflichten und Rechten, namentlich auch mit einem gewissen Gehalt verbunden zu denken wäre, sondern nur einen akademischen Grad; denn er ist gleichbedeutend mit *Theologiae Doctor*. Ein solcher hatte das volle Recht theologische Vorlesungen zu halten, aber weder eine besondere Verpflichtung, noch, abgesehen von kleinen Bezügen als Mitglied der theologischen Facultät, einen eigentlichen Gehalt, es sei denn dass ihm nebenbei eine oder die andere Pfründe übertragen wurde[3].

So viel wissen wir aus der erwähnten königlichen Urkunde, dass Wiclif im Jahr 1374 Doctor der Theologie gewesen ist. Damit ist aber nur der späteste Zeitpunkt fixirt. Und Bale hat mit Recht vermuthet, dass Wiclif mindestens Jahr und Tag früher Doctor geworden sei, weshalb er auf das Jahr 1372 rieth. Dagegen glaubte Shirley wahrscheinlich machen zu können, dass

1) So VAUGHAN noch in seinem letzten Werk über Wiclif, *John de Wycliffe, DD., a monograph*, 1853. 138 folg.

2) Bei LEWIS, im Anhang, Nr. 11, S. 304.

3) Vgl. THUROT, *De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen-age*, Paris 1850. 158 folg.

Wiclif schon 1363 zum Doctor der Theologie promovirt worden sei. Er stützte sich dabei auf einige polemische Schriftstücke des Karmeliters Johann Cuningham gegen Wiclif, die er selbst herausgegeben hat. Und es ist allerdings merkwürdig, dass der mönchische Theologe in der ersten Abhandlung, so wie in der Einleitung dazu von Wiclif ausschliesslich nur unter dem Titel Magister spricht, während er in der zweiten und dritten Abhandlung zwischen dem Titel Magister und Doctor abwechselt[1]. Nun bezieht sich aber die erste dieser Abhandlungen, worin der letztere Titel noch gar nicht auftaucht, auf eine Erörterung von Wiclif's Hand[2], worin derselbe andeutet, dass er auf die Frage von dem Besitzrecht (*de dominio*) vorerst nicht eingehen wolle[3]. Während ein Bruchstück über die genannte Frage, welches Lewis im Anhang zur Biographie Wiclif's gibt[4], wahrscheinlich im Jahr 1366, und das grössere Werk Wiclif's *De dominio divino*, woraus jenes Bruchstück möglicherweise entnommen ist, spätestens 1368 verfasst sei. Demgemäss glaubt Shirley etwa das Jahr 1363 als dasjenige bezeichnen zu dürfen, in welchem Wiclif zum Doctor der Theologie promovirt worden sei.

Wir können jedoch dieser Vermuthung um deswillen unsere Zustimmung nicht ertheilen, weil wir ein positives Zeugniss darüber haben, dass Wiclif am Ende des Jahres 1365 nur erst Magister der freien Künste, aber noch nicht Doctor der Theologie gewesen ist. Denn Erzbischof Islip sagt in der Urkunde vom 9. December 1365, worin er ihn zum Vorstand der Canterbury-Halle ernennt, er sei *magister in artibus*[5], während er dem ganzen

1) *Fasciculi zizaniorum Magistri Johannis Wyclif cum tritico*, ed. SHIRLEY. London 1858. 4 ff., 14 ff., 43 ff., besonders 73 ff., 88 ff. Vgl. *Introd.* XVI folg.

2) Abgedruckt im Anhang zu *Fasc. zizan.* 453 ff.

3) a. a. O. 456.

4) *Hist. of John Wiclif*, Nr. 30. S. 349 ff.

5) Bei LEWIS, *Hist. of John Wiclif*, Anhang Nr. 3. S. 290: *personam tuam in artibus magistratam*; so ist mit WOOD zu lesen, statt *magistratum*, wie LEWIS hat.

Zusammenhang nach den höheren akademischen Grad, falls Wiclif ihn bereits besass, zuverlässig geltend gemacht haben würde.

Demnach stellt sich die Sache so, dass Wiclif 1374 Doctor der Theologie war, aber 1365 noch nicht. In der Zwischenzeit also hat er den theologischen Doctorgrad erworben, während es, bei dem Mangel urkundlichen Anhalts, nicht thunlich ist, den Zeitpunkt genau zu fixiren.

Drittes Kapitel.

Wiclif's öffentliches Auftreten in den kirchlich-politischen Angelegenheiten Englands. 1366—1376.

I.

Wer den bisherigen Lebensgang Wiclif's mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, kann in der That nur überrascht sein, ihn auf einmal auf der Bühne des öffentlichen Lebens zu erblicken. Bisher hatten wir ihn nur als einen Mann der Wissenschaft, als einen stillen Gelehrten kennen gelernt. Von seiner Jugend an bis in die Jahre des kräftigsten Mannesalters hinein hat er, so viel wir sehen können, das Weichbild der Universitätsstadt Oxford nur selten verlassen. Selbst das Pfarrdorf, dessen Pfründe ihm das Balliol-Collegium 1361 übertrug, Fillingham, scheint er nur selten und jedesmal nur auf kurze Zeit besucht zu haben; wir wissen ja, dass er sich von seinem Bischof Dispensation zu dem Behuf ausgewirkt hat, um nach wie vor an der Universität bleiben und sich der Wissenschaft ungestört widmen zu können.

Allerdings hat Wiclif als *fellow* und Seneschal des Merton-Collegiums, als Vorstand von Balliol und als Wardein der jungen Canterbury-Halle mannigfaltige praktische Aufgaben zu lösen gehabt, und Geschäfte der ökonomischen Verwaltung, der rechtlichen Vertretung, des socialen Regiments besorgt. Das Urtheil eines hochgestellten Gönners, des Erzbischofs Islip, als er ihm die Leitung der Canterbury-Halle anvertraute, bürgt uns dafür, dass Wiclif schon vor diesem Zeitpunkt, also theils in Merton theils in Balliol, sich als einen auch praktisch tüchtigen, gewissenhaften, umsichtigen und thatkräftigen Mann bewährt haben muss. Immerhin bewegte sich diese gesammte Thätigkeit in einem eng um-

grenzten Spielraum, der mit dem eigentlich wissenschaftlichen Leben näher oder entfernter zusammenhing. Jetzt aber sehen wir den Gelehrten aus den stillen Räumen der Universität heraustreten, um im öffentlichen Leben sich zu bewegen. Denn es ist nicht an dem, dass Wiclif etwa nur auf christlichem und literarischem Wege seine Theilnahme an den Angelegenheiten des Vaterlandes an den Tag gelegt hätte, was er möglicherweise thun konnte, ohne sein enges Zimmer in dem klosterartigen Gebäude seines Collegiums zu verlassen. Sondern er hat persönlich eingreifend und handelnd an den kirchlich-politischen Dingen sich betheiligt. Diese Beobachtung kommt uns überraschend; dessen ungeachtet dürfen wir uns nicht einbilden, Wiclif habe sich geändert; vielmehr müssen wir uns sagen, dass nur eine bisher von uns nicht bemerkte Seite seines Wesens jetzt in unseren Gesichtskreis tritt. Denn Wiclif ist ein bedeutender und vielseitiger Geist, der nicht allein, was sein Volk und seine Zeit nach verschiedenen Seiten hin bewegte, in sich selbst kräftig mit erlebte, sondern zum Theil weissagend und vorbildlich über sein Zeitalter hinausragte. Und nur wenn wir alles, was er in sich vereinigte, unverkürzt und treu auffassen, die mannigfaltigen Seiten seines Wesens scharf unterscheiden und doch wieder in innigster Einheit unter sich zusammenfassen, werden wir ein entsprechendes Bild seiner gewaltigen Persönlichkeit entwerfen.

In diesem Augenblick ist es Wiclif der Patriot, den wir in's Auge zu fassen haben. Er vertritt in seiner Person jenen Aufschwung des englischen Nationalgefühls, welcher im XIV. Jahrhundert so sichtbar war, indem, wie wir oben gesehen haben [1], Krone und Volk, normannische und germanische Bevölkerung eine geschlossene Einheit bildeten und die Autonomie, die Rechte und Interessen des Reichs nach aussen, zumal der päpstlichen Kurie gegenüber, nachdrücklich wahrten. Dieser Geist lebt in Wiclif mit ausserordentlicher Kraft. Seine grossen, noch ungedruckten Werke, z. B. die drei Bücher *De civili dominio*, aber auch das Buch *De ecclesia* und andere, machen unwillkürlich den Eindruck eines warmen Patriotismus, eines für die Würde der Krone, für die

1) Buch I. Kap. 2. III. S. 207 ff.

Ehre und das Wohl seines Vaterlandes, für die Rechte des Volks und die constitutionelle Freiheit glühenden Herzens. Wie oft stiessen wir beim Lesen seiner Werke auf Erinnerungen aus der Geschichte Englands! Die verschiedenen Eroberungen des Landes durch »Britten, Sachsen und Normannen« stehen vor seinem Geiste (nur die Dänen scheinen bereits verschollen zu sein); den heiligen Augustin, den »Apostel der Angeln«, wie er ihn einmal nennt, erwähnt er sowohl in gelehrten Schriften als in Predigten zu wiederholten malen; die späteren Erzbischöfe von Canterbury, namentlich den Thomas Becket, auf welchen wir geeigneten Orts wieder zurückkommen werden, berührt er öfters; aber auch von Königen wie Eduard dem Bekenner, Johann Ohneland, spricht er je und je. Mit ausgezeichneter Achtung redet er von der *Magna Carta*, als dem für König und Adel bindenden Grundgesetz[1]. Dass Wiclif das englische Landrecht, neben dem kanonischen und römischen Recht zum besonderen Gegenstand seines Studiums gemacht hat, ist schon seit Lewis bekannt. Bestätigungen hiefür haben wir mehrere gefunden; in demselben Zusammenhang, wo die *Magna Carta* hervorgehoben ist, führt Wiclif »Satzungen von Westminster« und »Satzungen von Glocester« an; ein andermal hält er das römische Recht (*lex quirina*) und das Landrecht (*lex anglicana*) in Betreff einer einzelnen Frage gegen einander, und gibt dem Landrecht den Vorzug[2]. Aber weit entfernt von rein gelehrtem Interesse und blos historischer Kenntniss dieser Dinge, zeigt er vielmehr die unmittelbarste Theilnahme an dem gegenwärtigen Zustand der Nation und die erste Fürsorge für ihren Wohlstand, ihre Freiheiten und ihre Ehre. Nicht als ob darum sein geistiger Horizont auf die nationalen Interessen seines Inselvolkes sich beschränkt hätte. Er hat im Gegentheil die ganze Christenheit, ja die Menschheit im Auge. Aber sein Kosmopolitis-

1) *De civili dominio* II, c. 5. MS: *In magna carta, cui rex et magnates Anglie ex iuramento obligantur, capite* 15 *sic habetur: »Nulla ecclesiastica persona — censum.«* Wortlaut und Zählung der Abschnitte entsprechen der zur Geltung gelangten Urkunde nicht genau; in dieser ist Artikel 22 der entsprechende. Wiclif beruft sich übrigens in dem gleichen Kapitel noch einmal auf die *Magna Carta*.

2) *De civili dominio* I, c. 34.

mus hat in einem gediegenen Patriotismus seinen gesunden und starken Kern.

Ist es ein Wunder, dass ein solcher Mann, einerseits Kleriker und hochgeschätzter Gelehrter, andererseits ein ganzer Patriot, kenntnissreich und einsichtsvoll, begeistert und eifrig für das gemeine Beste, sogar in die staatsmännische und diplomatische Laufbahn hineingezogen worden ist? Doch hat er sich nie in die rein staatlichen Dinge verloren, sondern nur da mitgewirkt, wo es sich um kirchlich-politische Angelegenheiten handelte. Zuletzt aber hat er seine volle Kraft ungetheilt und concentrirt dem kirchlichen Gebiete zugewandt.

Ehe wir ihm jedoch in das öffentliche Leben folgen, ist es nothwendig, eine bisher fast allgemein herrschend gewesene Ansicht zu beseitigen. Schon die Literarhistoriker des XVI. Jahrhunderts, Johann Leland und Johann Bale, haben die Anschauung aufgestellt, welche im XVIII. Jahrhundert Lewis in seiner Biographie ausführlich entwickelt und selbst noch Vaughan im Wesentlichen festgehalten hat, dass Wiclif seine Thätigkeit für eine Reform der Kirche mit Angriffen auf das Mönchthum, namentlich auf die Bettelorden, eröffnet habe. Die gewöhnliche Auffassung ist diese: Schon im Jahre 1360, unmittelbar nach dem Tode des berühmten Erzbischofs von Armagh, Richard Fitz-Ralph, habe Wiclif in Oxford die Orden der Dominikaner und Franziskaner, der Augustiner und Karmeliter wegen ihres Grundsatzes, vom freiwilligen Betteln zu leben, angegriffen. Ja man hat wohl auch gemeint: als Richard von Armagh gestorben war, sei dessen Geist auf Wiclif übergegangen, der das Werk jenes Mannes sofort aufgenommen und weiter geführt habe. Die kritische Geschichtsforschung kann diese Anschauung nicht bestätigen.

Vaughan selbst, der noch 1831, nach dem Vorgang von Anton Wood, getrost erzählt hatte, dass Wiclif schon 1360 die Irrthümer und Fehler der Bettelmönche öffentlich gerügt habe und deshalb von ihnen angefeindet worden sei[1], hat, nachdem er der Sache sorgfältiger nachgeforscht, in seinem neueren Werke die

1) *Life and opinions of Wycliffe* I, 262.

Zuversicht nicht mehr zu gewinnen vermocht, womit er ehemals den frühesten Zeitpunkt der Polemik Wiclif's gegen die Bettelorden in das Jahr 1360 gesetzt hatte. Er bemerkt mit Recht, es sei kein direktes Zeugniss dafür vorhanden, dass Wiclif gerade in dem genannten Zeitpunkte jene Streitfragen zu behandeln angefangen habe. Dessen ungeachtet blieb Vaughan zuletzt wenigstens dabei stehen, dass Wiclif seine reformatorische Arbeit mit Angriffen auf die Mönchsorden, vorzugsweise auf die Bettelmönche, begonnen habe; er glaubte überdies, dass der Zeitpunkt, in welchem Wiclif diese Polemik eröffnete, zwar nicht genau bestimmt werden könne, aber doch nicht viel später als 1360 anzusetzen sein dürfte [1]. Allein wir können ihm auch hierin keineswegs Recht geben. Nicht allein weil auch wir kein entscheidendes direktes Zeugniss dafür kennen, dass Wiclif auch nur in den nächsten Jahren nach 1360 bereits die Bettelmönche zum Zielpunkte seiner Angriffe gemacht habe, sondern auch weil wir im Gegentheil direkte Zeugnisse dafür in Händen haben, dass Wiclif in den sechziger und noch in den siebenziger Jahren des XIV. Jahrhunderts über die Bettelorden mit aller Achtung und Anerkennung gesprochen hat. Wir begnügen uns damit, hier nur so viel im voraus zu bemerken, dass die Lektüre der ungedruckten Schriften Wiclif's unter anderem die gewichtigste Bestätigung für die Aussage seines Gegners Woodford gewährt, dass Wiclif erst im Zusammenhang mit der von ihm eröffneten Debatte über die Wandlung im heil. Abendmahl, also erst seit 1381, gegen die Bettelmönche, welche in dieser Frage wider ihn aufgetreten waren, prinzipiell zu opponiren angefangen habe [2]. Lassen wir einstweilen diese Sache, auf die wir unten zurückkommen werden, bei Seite, um sofort das Eingreifen Wiclif's in die kirchlich-politischen Angelegenheiten Englands in's Auge zu fassen.

1) *John de Wycliffe, a monograph*, 1853. 64 ff., bes. 87 folg. Vgl. auch *Brit. Quart. Review*, 1858, October, Separatabdruck 27 ff.

2) Woodford, 72 *quaestiones de sacr. altaris*, siehe oben. Professor Shirley hat ganz Recht gehabt, als er 1858 in seiner Ausgabe der *Fasc. Zizan.* XIII folg. behauptete, jene herkömmliche Annahme sei eine unbegründete.

II.

Im Jahre 1365 hatte Papst Urban V. die Zahlung des Lehenszinses im Betrage von 1000 Mark jährlich von Eduard III. auf's neue gefordert, ja er hatte die Nachzahlung der Rückstände seit nicht weniger als 33 Jahren verlangt. So lange war die Entrichtung des Lehenszinses ausgesetzt worden, ohne dass bis jetzt die Kurie jemals daran gemahnt hatte. Für den Fall aber, dass der König sich weigern sollte dieser Forderung zu genügen, wurde er vorgeladen, sich vor dem Papst als seinem Oberlehensherrn zur Verantwortung persönlich zu stellen. Die fragliche Abgabe war, wie wir gesehen haben [1]), durch Innocenz III. im Jahre 1213 dem König Johann Ohneland für sich und seine Nachfolger auferlegt, aber in der That von Anfang an nur höchst unregelmässig entrichtet worden; und König Eduard III. hatte, seitdem er zur Volljährigkeit gelangt war, die Lehensabgabe grundsätzlich niemals bezahlen lassen. Dieser Fürst handelte, als Urban V. die Abgabe in Erinnerung brachte, so klug als möglich: er legte die Frage seinem Parlamente vor! Oft genug hatte er, zumal der Kriegskosten wegen, dem Parlament die Bewilligung erhöhter Steuern ansinnen müssen. Desto erwünschter war ihm die Gelegenheit, den Vertretern des Landes die Ablehnung einer seit einem vollen Menschenalter ungewohnten Abgabe an die Hand zu geben. Fasste das Parlament diesen Entschluss, so war die Krone durch das Land gedeckt. Aber die Steuerlast selbst war erst nicht der Hauptgesichtspunkt, unter welchem das Parlament voraussichtlich die päpstliche Forderung ansah. Vielmehr war die Ehre und Unabhängigkeit des Landes der maassgebende Gesichtspunkt für die Vertreter desselben. Und dies um so mehr, als einerseits der französische Krieg und die während desselben errungenen Siege dem englischen Nationalgeist einen bedeutenden Aufschwung gegeben hatten, während andererseits, in gleichem Verhältniss mit den Opfern an Gut und Blut, die politischen Rechte und Freiheiten des Volks erhöht und gesichert worden waren.

Im Mai 1366 trat das Parlament zusammen, und der König liess ihm sofort die päpstliche Forderung zur Erklärung vorlegen.

1) Buch I. Kap. 2. I. S. 173 folg.

Die Prälaten waren begreiflicherweise derjenige Stand, welcher sich bei dieser Frage in der schwierigsten Lage befand. Deshalb baten sie sich einen Tag Bedenkzeit aus, zum Behuf der Berathung unter sich allein. Aber schon am folgenden Tage waren sie schlüssig geworden und mit den übrigen Ständen einverstanden. Und so gaben denn die geistlichen und weltlichen Herren nebst »den Gemeinen«, d. h. den Vertretern der Gemeinden, einhellig ihr Gutachten dahin ab, dass König Johann gar nicht befugt gewesen sei, Land und Volk ohne dessen eigene Zustimmung einer solchen Oberherrlichkeit zu unterwerfen; überdies sei der ganze Vertrag eine Verletzung seines Krönungseides gewesen. Ferner erklärten die Lords und Gemeinen, falls der Papst das angedrohte Verfahren gegen den König einleiten sollte, so würden letzterem zum Schutz der Krone und ihrer Würde alle Kräfte und Hülfsquellen der Nation zur Verfügung gestellt werden. Diese Sprache war verständlich. Urban V. gab stillschweigend nach. Und seitdem ist in der That von Seiten Roms nie mehr von einem Oberlehensrecht über England, geschweige von einer Lehensabgabe, die Rede gewesen.

Bei dieser Nationalangelegenheit von höchstem Belang war auch Wiclif betheiligt. Dass dies der Fall gewesen, ist längst bekannt. Wie er sich dabei betheiligt hat, ist bis jetzt weniger klar gewesen. Seitdem Lewis seine Biographie des Mannes geschrieben hatte, wusste man, dass Wiclif eine Streitschrift über jene staatsrechtliche Frage, ganz im Sinne der parlamentarischen Erklärung, veröffentlicht hat, und zwar in Folge einer Art Herausforderung, welche ein ungenannter Doctor der Theologie aus den Mönchsorden an ihn persönlich gerichtet hatte[1]. Aber wie kommt es, dass gerade Wiclif es war, dem der Fehdehandschuh hinge-

1) Die höchst interessante Streitschrift, wenigstens ein beträchtliches Bruchstück aus derselben, hat Lewis im Anhang zu seinem Leben Wiclifs Nr. 30. S. 349—356 aus einer Handschrift mitgetheilt, leider in einem sehr fehlerhaften Text, was wenigstens theilweise auf Rechnung der Handschrift selbst kommt. Dass aber dieser Aufsatz sehr bald nach dem Maiparlament 1366, und vielleicht eher noch im Jahr 1366, als 1367, geschrieben sein dürfte, ist der Eindruck, den ich eben so stark als die Herausgeber der Wiclif-Bibel, Forshall und Sir Frederic Madden, Vol. I, p. VII. Anm. 10, und als Shirley, *Fasc. ziz.* XVII, Anm. 3, empfangen habe.

worfen wurde? Er selbst verwundert sich in seiner Antwort über die leidenschaftliche Erregtheit, womit die Aufforderung zur Beantwortung der gegnerischen Beweisgründe gerade an seine Adresse gerichtet worden. Diejenige Lösung dieses Räthsels, welche Wiclif als ihm selbst von Anderen an die Hand gegeben erwähnt, ist für uns noch keineswegs befriedigend. Er sagt nämlich, drei Gründe habe man ihm genannt, aus denen der Mann so handle: 1. damit seine (Wiclif's) Person bei der römischen Kurie verdächtigt, mit schweren Censuren belegt, und der kirchlichen Pfründen, die er inne habe, beraubt werde; 2. damit der Gegner selbst, nebst den Seinigen, die Gunst der Kurie davon tragen möchte; 3. damit in Folge einer unbeschränkteren Herrschaft des Papstes über England, die Abteien in desto grösserem Maasse und ohne durch brüderliche Zurechtweisung gezügelt zu werden, weltliche Herrschaften an sich reissen könnten. Lassen wir den letzten Punkt, welcher für sich selbst einleuchtet, dahingestellt, so ist der erste zwar persönlicher Art, aber zugleich so beschaffen, dass wir wiederum weiter fragen müssen: woraus erklärt sich denn aber das feindselige Interesse, das die Gegner daran haben, gerade Wiclif's Person bei dieser Gelegenheit am päpstlichen Hofe anzuschwärzen, und vorzugsweise ihm Censuren und materielle Nachtheile zuzuwenden? Die angeblich schon früher begonnene Controverse zwischen Wiclif und den Bettelorden kann zur pragmatischen Erklärung dieser Thatsache aus dem Grunde nicht benutzt werden[1], weil die urkundliche Geschichte eine schon damals geführte Controverse Wiclif's mit den Bettelmönchen gar nicht kennt. Ueberdies hat Wiclif hier unstreitig mit einem Mitglied der begüterten Orden zu thun, deren Interessen mit denen der Bettelorden durchaus nicht zusammenfielen, im Gegentheil häufig genug sich mit ihnen kreuzten[2]. Und wenn man sagt, Wiclif müsse schon bis dahin sich als einen Vertreter der Unabhängigkeit und Souveränität der Staatsgewalt, gegenüber der Kirche, bemerklich gemacht haben: so ist dies

1) Wie VAUGHAN gethan, *John de Wycliffe, a monograph*, 1853. S. 105 folg.

2) Das letztere hatte VAUGHAN schon in *Life and opinions* 1831, I, 283 mit vollem Rechte bemerkt.

zwar ganz einleuchtend, aber es ist eine blosse Vermuthung, ohne positive Unterlage, dient uns also auch nicht wesentlich zur Lösung jenes Räthsels.

Treten wir dem Inhalt des Bruchstücks selbst näher und sehen wir es darauf an, ob sich aus demselben vielleicht ein bestimmterer Anhaltspunkt ergebe. Der ungenannte Doctor hatte sich auf den Standpunkt des schlechthin unantastbaren Rechtes der Hierarchie gestellt. Er hatte, die Personen anlangend, geltend gemacht, dass Kleriker unter keinen Umständen vor einem bürgerlichen Richter belangt werden könnten (Exemtion). Das Kirchengut betreffend, hatte er den Satz aufgestellt, dass weltliche Herren nie und unter keiner Bedingung den Kirchenmännern ihre Güter entziehen dürften. Und in Hinsicht der zunächst vorliegenden Frage über das Verhältniss der englischen Krone zum päpstlichen Stuhl, hatte er behauptet, der Papst habe den König mit der Regierung über England unter der Bedingung belehnt, dass England 700 Mark jährlich an die Kurie zahle[1]; nun sei aber diese Bedingung zeitweise nicht erfüllt worden; also habe der König von England sein Herrscherrecht verwirkt.

Indem sich nun Wiclif anschickt, diese letztere Behauptung zu beleuchten, versichert er zuvor, dass er, als demüthiger und gehorsamer Sohn der römischen Kirche, keine Behauptung aufstellen wolle, welche wie eine Unbill gegen diese Kirche lauten oder vernünftigerweise ein frommes Ohr verletzen könnte. Und dann verweist er den Gegner zur Widerlegung an die Abstimmungen und Aeusserungen, welche in einem gewissen Reichsrath von weltlichen Herren abgegeben worden seien[2]. Der erste Lord, ein wackerer Kriegsheld, habe sich so ausgesprochen: »Das Königreich England ist von Alters her durch das Schwert seiner Grossen erobert, und gegen feindliche Angriffe durch dasselbe Schwert vertheidigt worden. So ist die von Julius Caesar mit Gewalt auferlegte Steuer, sobald das Reich erstarkt war, mit Recht versagt worden, weil überhaupt keine Gewaltsamkeit ewig

1) Die Lehensabgabe betrug nämlich für England 700, und für Irland 300 Mark, also in Summa 1000 Mark, wie die gewöhnliche Ziffer lautet.

2) *in quodam consilio.* Jedenfalls ist das Parlament gemeint, allein Wiclif braucht absichtlich einen allgemeinen Ausdruck.

währen kann. Ganz so verhält es sich mit der fraglichen Abgabe an die römische Kurie. Darum ist mein Rath: man verweigere dieselbe schlechterdings, es sei denn, der Papst vermag sie mit Gewalt zu erzwingen. Versucht er das, so ist es meine Sache, zum Schutz unseres Rechts Widerstand zu leisten.«

Der zweite Lord führte folgenden Beweis: »Eine Steuer oder Abgabe darf nur einer dazu befugten Person verwilligt werden; nun ist der Papst zum Empfang dieser Abgabe nicht befugt; also muss ihm eine solche Forderung abgeschlagen werden. Denn der Papst ist schuldig ein ausgezeichneter Nachfolger Christi zu sein: Christus hat aber nicht Inhaber weltlicher Herrschaft sein wollen; folglich soll auch der Papst dies nicht sein. Denn als ein Geiziger, dem weltliche Herrschaft im Sinne lag, Matth. 8 versprochen hatte, Christo nachzufolgen, antwortete dieser: »Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege,« als wollte er sagen: glaube nicht, dass ich dich lehren werde Wunderheilungen zu verrichten, damit du mit dem Gewinnst daraus dir bürgerlichen Besitz erwerbest, denn weder ich noch meine Jünger wollen Eigenthum besitzen in diesem Leben. Da wir also den Papst zur Beobachtung seiner heiligen Pflicht anhalten sollen, so folgt daraus, dass wir schuldig sind, ihm bei seiner gegenwärtigen Forderung Widerstand zu leisten.«

Der dritte Lord: »Es will mich bedünken, als liesse sich der geltend gemachte Grund gegen den Papst kehren. Denn da der Papst der Knecht der Knechte Gottes ist, so folgt daraus, dass er keine Abgabe von England annehmen sollte, es sei denn für einen zu leistenden Dienst; nun aber erbaut er unser Land weder geistlich noch leiblich, sondern geht nur darauf aus, persönlich und durch seine Leute dessen Temporalien auszunützen, und begünstigt durch Geld, Gunst und Rath des Landes Feinde; demnach müssen wir Vorsichts halber seine Forderung ablehnen. Und dass Papst und Cardinäle es an leiblicher wie geistlicher Beihülfe wirklich fehlen lassen, das wissen wir hinlänglich aus Erfahrung.«

Der vierte Lord: »Mir scheint, wir sind es unserem Lande schuldig, dem Papst in diesem Stücke zu widerstehen. Denn seinen Grundsätzen nach ist er der Hauptinhaber aller derjenigen

Güter, welche der Kirche geschenkt oder zur todten Hand veräussert sind. Da nun wenigstens ein Drittheil des Königreichs sich in der todten Hand befindet, so ist der Papst Herr darüber. — Weil aber im Gebiete bürgerlicher Herrschaft nicht zwei Herrscher sich gleich stehen können, sondern einer Oberlehensherr, der andere Vasall sein muss, so muss während der Zeit, wo eine Kirche an Ort und Stelle erledigt ist, entweder der Papst ein Vasall des Königs von England sein oder umgekehrt. Unseren König aber sind wir nicht gewillt in dieser Hinsicht einem andern unterzuordnen, denn jeder Schenkgeber an die todte Hand behält ihm (dem Könige) das Oberlehensrecht vor. Somit muss während jener Frist der Papst Unterthan oder Vasall des Reichs oder des Königs sein. Nun hat er aber stets seine Lehenspflicht versäumt, also hat er durch Versäumniss sein Recht verwirkt.«

Der fünfte Lord wirft die Frage auf, »was denn ursprünglich der Beweggrund zu jener Verwilligung gewesen sein möge? Ob jene Zahlung die Bedingung der Absolution und der Aufhebung des Interdikts und der Wiedereinsetzung in das Erbrecht der Krone gewesen sei? Denn reines Geschenk und blos Mildthätigkeit für ewige Zeiten sei das in keinem Fall gewesen. Setze man den ersten oder den zweiten Fall, so sei der Vertrag um der Simonie willen, welche dabei begangen worden, hinfällig; denn es sei nicht erlaubt, eine geistliche Wohlthat gegen das vertragsmässige Versprechen einer Leistung an zeitlichen Gütern zu ertheilen: »Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebet es auch!« Matth. 10. Habe der Papst die Steuer als Busse und Strafe dem König auferlegt, so hätte er dieses Almosen nicht sich selbst, sondern der Kirche von England, welche der König beeinträchtigt hatte, als Wiederersatz zuwenden sollen. Denn es entspricht dem Geist der Religion nicht, zu sagen: »ich absolvire dich unter der Bedingung, dass du mir auf alle Zeiten so und so viel zahlst!« Wer in dieser Weise Christo die Treue bricht, dem gegenüber darf man einen unsittlichen Vertrag auch brechen! Vernünftigerweise muss eine Strafe den Schuldigen, nicht den Unschuldigen treffen; da aber eine solche jährliche Abgabe nicht den schuldigen König, sondern das arme schuldlose Volk trifft, so trägt sie mehr den Charakter der Habsucht als einer heilsamen Strafe an sich. Wenn

im dritten Falle der Papst, vermöge des Vertrags mit König Johann, Oberlehensherr des Königshauses wäre, so würde folgerichtig der Papst, so oft es ihm beliebt, einen König von England, weil er angeblich sein Recht verwirkt habe, des Thronrechts verlustig erklären, und einen beliebigen Vertreter seiner Person auf den Thron erheben können. Sollen wir also nicht diesen Grundsätzen uns widersetzen?«

Der sechste Lord: »Mir scheint es, die Handlung des Papstes lässt sich gegen ihn selbst kehren. Denn hat der Papst unsern König mit England belehnt, und hiemit nicht etwa über eine Herrschaft verfügt, die ihm nicht zustand, so ist er damals der Herr unseres Landes gewesen. Da es aber nicht erlaubt ist, Kirchengüter ohne entsprechenden Ersatz zu veräussern, so war der Papst nicht befugt, ein so einträgliches Königreich gegen eine so winzige jährliche Abgabe zu veräussern. Ja er könnte unter dem Vorgeben, die Kirche sei um mehr als den fünften Theil des Werthes übervortheilt worden, unser Land nach Belieben zurückfordern. Daher thut es Noth, dem ersten Anfang entgegenzutreten. Christus ist der Oberlehensherr, und der Papst ist ein fehlbarer Mensch, der, falls er in Todsünde fällt, nach den Theologen der Herrschaft verlustig geht, folglich ein Anrecht auf den Besitz Englands nicht geltend machen kann. Deshalb ist es genügend, dass wir alle uns vor Todsünden hüten, unsere Güter tugendhaft den Armen mittheilen, und unser Reich, wie ehedem, unmittelbar von Christo zu Lehen tragen, weil er der Oberlehensherr ist, welcher für sich allein jede der Kreatur erlaubte Herrschaft auf schlechthin zureichende Weise autorisirt.«

Der siebente Lord: »Ich muss mich höchlich darüber wundern, dass ihr die Uebereilung des Königs und das Recht des Landes nicht berühret! Steht es doch fest, dass ein durch Sündenschuld des Königs herbeigeführter unüberlegter Vertrag, ohne Zustimmung des Landes nicht mit Fug und Recht zu dessen bleibendem Schaden wirken darf. Wenn man sich auch auf eine angeblich durch das goldene Siegel des Königs, nebst den Siegeln einiger wenigen verführten Lords beglaubigte Verpflichtung beruft; so haben doch andere Lords ihre Zustimmung nie gegeben; demnach hat die rechtmässige Zustimmung des Landes gemangelt. Nach

dem Landrecht (*consuetudo regni*) muss zu einer allgemeinen Steuer dieser Art jede Person im Lande unmittelbar oder durch ihr Oberhaupt ihre Zustimmung ertheilen. Wenn auch des Königs und einiger wenigen Verführten volle Zustimmung dafür gewesen ist, so hat ihnen doch die Auktorität des Reichs und die Vollzahl der Zustimmenden gemangelt!«

Diesen Aussprachen einiger Lords im Parlament setzt Wiclif in der erwähnten Streitschrift, so weit man sie überhaupt aus dem Abdruck bei Lewis kennt, wenig mehr hinzu. Er deutet mit Recht an, dass der Vertrag über Zahlung der jährlichen Abgabe von 1000 Mark durch die in jenen Reden entwickelten Gründe als unsittlich und ungültig nachgewiesen sei. Ueberhaupt bilden die Reden sachlich und räumlich unverkennbar den Schwerpunkt des Schriftstücks. Ueber das Ganze sei hier, ehe wir uns zu einer näheren Prüfung der mitgetheilten Reden wenden, nur so viel im Allgemeinen bemerkt, dass Wiclif den mönchischen Verdächtigungen gegenüber, sich der Gesetzgebung des Landes mit Wärme und Nachdruck annimmt. Es handelt sich, wie ausdrücklich gesagt ist, und wie aus dem Zusammenhang der vorliegenden staatsrechtlichen Angelegenheit im voraus erhellt, um die Frage: ob die Staatsgewalt in gewissen Fällen befugt sei, kirchliches Eigenthum einzuziehen, oder ob dies unter allen und jeden Umständen eine Unbill sein würde. Letzteres hatte der Gegner behauptet; ersteres ist Wiclif's Ansicht. Und wir werden unten finden, dass er diese Ansicht systematisch entwickelt und ausführlich begründet hat.

Doch wir kehren zu den obigen Reden zurück. Bei aufmerksamer Prüfung derselben ergibt sich sofort, dass darin die staatsrechtliche Frage, ob die Lehensabgabe an den Papst unweigerlich zu zahlen oder entschieden abzulehnen sei, von den mannigfaltigsten Gesichtspunkten aus beleuchtet wird. Der erste Lord, ein Kriegsheld, stellt sich auf den Standpunkt des Faustrechts[1], stützt sich auf sein gutes Schwert, und rechnet mit den »realen

1) Wir möchten nicht mit BOEHRINGER, Die Vorreformatoren, I. Wykliffe 1856. S. 63 sagen, das sei »der Standpunkt des Naturrechts«; es ist doch wohl noch ein Unterschied zwischen Faustrecht und Naturrecht!

Machtverhältnissen«. Geht diese erste Rede von einem ritterlichen Realismus aus, so trägt die zweite einen christlichen Idealismus in sich, sofern der Sprecher das Ideal eines Papstes, als des Nachfolgers Christi in vorzüglichem Sinne, zu Grunde legt, und den wirklichen Papst zu evangelischer Armuth zurückführen will. Der dritte Lord stellt sich auf den Standpunkt der Landesinteressen, welchen der Papst, als »Knecht der Knechte Gottes«, wirklich dienen müsste, um auf Gegenleistungen ein Anrecht zu erlangen: das thue er aber weder im Geistlichen noch im Leiblichen. — Der vierte legt den Maassstab des positiven Rechtes insonderheit des Lehensrechtes an: der Papst sei laut seiner eigenen Grundsätze Inhaber alles Kirchengutes in England: nun könne er nicht Oberlehensherr sein, das sei nur der König, folglich müsse er Vasall sein; allein er habe seine Lehenspflicht gegen die Krone stets aus den Augen gesetzt, also sein Recht verwirkt. Der fünfte Redner lässt sich auf eine Prüfung der verschiedenen Motive ein, aus denen unter König Johann die fragliche Auflage könnte vereinbart worden sein, und erweist die Nichtigkeit dieser Vereinbarung aus der Verwerflichkeit eines jeden unter den denkbaren Motiven; denn entweder sei unchristliche Simonie im Spiel gewesen, oder Ungerechtigkeit, oder eine für England unerträgliche Anmaassung. Der sechste Sprecher geht, wie der vierte, vom Lehenssystem aus, will aber beweisen, dass nicht der Papst, sondern Christus allein als der höchste Oberlehensherr des Landes anzusehen sei. Endlich legt der siebente Lord den constitutionellen Maassstab an, wobei er zu dem Ergebniss gelangt, dass die fragliche Vereinbarung zwischen Johann Ohneland und Innocenz III., wegen mangelnder Zustimmung des Landes, beziehungsweise seiner Vertreter, von Hause aus nicht rechtsgültig gewesen sei.

Vergleichen wir ferner die Grundgedanken dieser Reden mit der freilich nur in den allgemeinsten Zügen auf uns gekommenen Entscheidung des Parlaments vom Mai 1366, so springt in die Augen, dass jene Reden mit diesem Beschluss in allen wesentlichen Stücken zusammenstimmen. Ist doch das Votum des siebenten Lords bei Wiclif mit dem ersten Motiv des ablehnenden Parlamentsbeschlusses, und die Erklärung des ersten Lords mit

der Schlusserklärung des Parlaments ganz einhellig. Man hat zwar die Vermuthung aufgestellt, dass sämmtliche Reden wohl nur freie Composition Wiclif's sein dürften, indem er die kühnsten Gedanken, die er aussprechen wollte, lieber Anderen in den Mund gelegt habe, als dass er unmittelbar mit seiner eigenen Person dafür eingetreten wäre; er habe sich dabei an den Beschluss des Parlaments und an die Ansichten namhafter Mitglieder desselben gehalten, aber nicht gerade Aeusserungen die wirklich im Parlament gefallen seien, wiedergegeben[1]. Allein warum es nicht glaublich sein soll, dass hier wirkliche Reden wiedergegeben seien, erfahren wir nicht. Wenn aber die höchst summarisch lautenden alten Parlamentsberichte dessenungeachtet in ihrer ganzen Motivirung und in ihrer ganzen schliesslich Trutz bietenden Haltung mindestens einigen der bei Wiclif etwas ausführlicher gegebenen Reden merkwürdig entsprechen, so ist dies schon ein gewichtiger Grund um anzunehmen, dass Wiclif wirkliche Parlamentsreden anführe. Ohnedies ist wohl zu erwägen, dass die ganze Wirkung der Streitschrift, deren Schwerpunkt (so weit wir sie überhaupt kennen) gerade in diesen Reden liegt, wesentlich darauf beruhte, dass die letzteren in der That gehalten worden waren. Und dass die Einsicht, zum Theil selbst Gelehrsamkeit, welche in den Aussprachen hervorleuchtet, den Grafen und Baronen des Reichs in damaliger Zeit überhaupt kaum zuzutrauen sei, wird man um so weniger mit Grund behaupten können, als das parlamentarische Leben Englands dazumal schon seit mehr denn einem Jahrhundert im Gang war und eine gewiss nicht zu unterschätzende Uebung, so wie vermöge der beständigen Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten, auch ein in gleichem Verhältniss wachsendes Interesse für dieselben mit sich geführt haben muss. Das Einzige, was man mit einigem Schein noch einwenden kann, ist der Umstand, dass einige der angedeuteten Gedanken gerade Wiclif selbst aus der Seele gesprochen seien, z. B. was der zweite Lord vom Papst sagt, dass er vor allen Andern ein Nachfolger Christi in der evangelischen Armuth sein sollte und der-

1) DE RUEVER GRONEMANN, *Diatribe in Joh. Wiclifi vitam.* Traj. ad Rh. 1837. S. 93.

gleichen. Allein wie weit verbreitet schon seit dem XIII. Jahrhundert die Idee der »evangelischen Armuth« war, davon macht man sich heutzutage öfters nicht die richtige Vorstellung. Und ist es nicht denkbar, dass am Ende auch Gedanken Wiclif's in solche Kreise gedrungen sein dürften, denen die fraglichen Aussprachen beigelegt sind? So viel ist freilich zuzugeben, dass die Reden, so wie sie uns vorliegen, von Wiclif gruppirt und im Einzelnen gefasst sind, so dass sie mitunter unverkennbar die eigenthümliche Färbung des Berichterstatters an sich tragen. Aber dieses Zugeständniss hindert uns nicht zu glauben, dass der Hauptinhalt der einzelnen Reden in der That der wirklichen Verhandlung im Parlament entnommen worden sei [1].

Ist dem so, dann können wir uns der Frage nicht erwehren: woher kannte denn Wiclif diese Parlamentsverhandlungen so genau? Die Antwort wäre sehr einfach, wenn die Meinung Grund hätte, welche man wohl ausgesprochen hat, Wiclif habe jener Sitzung als Zuhörer beigewohnt [2]. Allein ob die Parlamentsverhandlungen in jener Zeit öffentlich gewesen sind, ist im höchsten Grade zweifelhaft. Das Parlament galt damals vielmehr für einen (erweiterten) geheimen Rath des Königs, und wenn wir nicht irren, fehlt es ganz an Spuren von Zulassung irgend eines Menschen, der nicht entweder Mitglied des Parlaments oder Beauftragter des Königs gewesen wäre. Auf der andern Seite hat man gedacht, Wiclif habe von einem oder dem andern jener Lords, mit dem er bekannt und durch gleiche patriotische Gesinnung verbunden gewesen sei, genaue Mittheilungen empfangen und seine Reden auf Treu und Glauben seines Gewährsmannes wiedergegeben. Das lässt sich hören. Aber wie, wenn er selbst Mitglied jenes Parlaments gewesen wäre? Man wird dies auf den ersten

1) Wir stimmen hierin mit VAUGHAN vollkommen überein, der nicht nur in seinem früheren Werke, *Life and opinions of J. W.* I, 285, sondern auch in der neueren Schrift *John de Wycliffe, a monograph*, 109 folg. die Reden als wirkliche Aussprachen der Lords im Parlament betrachtet.

2) VAUGHAN, *Life and opinions* I, 291 hat dies aus den Worten in Wiclif's Streitschrift geschlossen: *quam audivi in quodam Consilio a Dominis secularibus*; allein die damit zusammenhangenden Worte *esse datam* sprechen sofort dagegen.

Anblick für einen allzukühnen Gedanken und jedenfalls für eine mehr kühne als wahrscheinliche Vermuthung ansehen. Ja, wenn Wiclif ein Bischof gewesen wäre, dann würde er zu den »geistlichen Lords« gezählt, und Sitz und Stimme im Parlament gehabt haben!

Es ist wenig bekannt, aber durch Urkunden festgestellt, dass vom Ende des XIII. Jahrhunderts an auch gewählte Stellvertreter der niedern Geistlichkeit zum Parlament geladen worden sind [1]. Demnach wäre wenigstens denkbar, dass Wiclif als gewählter Vertreter der niederen Geistlichkeit vom Archidiaconat Oxford Sitz und Stimme im Parlament gehabt haben könnte. Allerdings ist von der abstrakten Möglichkeit bis zur Wahrscheinlichkeit noch ein weiter Schritt. Nun aber finde ich in den ungedruckten Werken Wiclif's wenigstens eine Stelle, aus deren Wortfassung deutlich genug hervorgeht, dass er selbst einmal im Parlament gewesen sein muss. Nämlich in seinem Buch »Von der Kirche« kommt er einmal darauf zu sprechen, dass der Bischof von Rochester (ohne Zweifel war dies Thomas Trillek) ihm in öffentlicher Parlamentssitzung mit grosser Erregtheit vorgehalten habe, seine Streitsätze seien von der Kurie verdammt worden [2]. Allerdings muss bei dieser Stelle an ein späteres Parlament gedacht werden; ich vermuthe, dass der Vorfall im Jahr 1376 oder 1377 (also volle 10 Jahre später) sich ereignet hat, nämlich ehe die päpstliche Cen-

1) Die nach neueren Untersuchungen noch vor 1295 verfasste Schrift *Modus tenendi Parliamentum*, ed. Hardy, erwähnt S. 5, dass die Bischöfe je für ein Archidiaconat zwei erfahrene Vertreter erwählen lassen sollen *ad veniendum et interessendum ad Parliamentum*. Vergl. Pauli, Geschichte von England IV, 670 folg., Anm. 1.

2) *De Ecclesia* c. 15. Handschrift 1294 der Wiener Bibliothek, f. 178, col. 2: *Unde episcopus Roffensis dixit mihi in publico parliamento stomachando spiritu, quod conclusiones meae sunt dampnatae, sicut testificatum est sibi de curia per Instrumentum notarii.* Die Worte *dixit mihi* lassen die Auslegung nicht zu, als hätte der Bischof nur von ihm, als einem Abwesenden, gesprochen; vielmehr muss derselbe zu ihm, dem Anwesenden, gesprochen, ihm in's Angesicht den Vorwurf geschleudert haben. Nur die Bemerkung sei hier noch beigefügt, dass die Worte *publicum parliamentum* nicht eine Oeffentlichkeit im modernen Sinne voraussetzen, sondern nur, im Gegensatz gegen einen vertraulichen Vorhalt, betonen, dass jener Vorwurf in Gegenwart vieler Ohrenzeugen mit einer gewissen Oeffentlichkeit ausgesprochen worden sei.

sur Gregor's XI. über einige Thesen Wiclif's öffentlich bekannt geworden war. Wenn aber auch nur dies bezeugt ist, dass Wiclif ein Jahrzehent später Mitglied des Parlaments gewesen ist, so liegt nicht bloss die Möglichkeit, sondern auch die Wahrscheinlichkeit schon auf der Hand, dass er bereits geraume Zeit früher gleichfalls im Parlament gewesen sein dürfte.

Uebrigens finde ich auch eine Andeutung, dass Wiclif gerade dem Maiparlament von 1366 angehört habe. Oder was soll es sonst für einen Sinn und für eine Beziehung haben, wenn er in derselben Schrift, worin jene Reden der Lords stehen, einmal sagt: »Wenn eine solche Behauptung von mir gegen meinen König ginge, so würde sie vordem im Parlament der englischen Lords erörtert worden sein[1]«? Hätte Wiclif die Ansichten, von welchen die Rede ist, bloss in Vorlesungen oder in Schriften veröffentlicht, so liesse sich nicht begreifen, warum dieselben gerade im Parlamente hätten zur Debatte kommen müssen. Wenigstens hätte er selbst dies nicht denken, geschweige aussprechen können, ohne eine Dosis von Eitelkeit und Selbstüberschätzung zu verrathen, welche wir an ihm nicht kennen. Ganz anders liegt die Sache, wenn wir aus obigen Worten dasjenige schliessen, was die logische Voraussetzung derselben zu sein scheint, nämlich dass Wiclif selbst Mitglied desjenigen Parlaments gewesen sei, in welchem jene hochwichtige Frage auf der Tagesordnung stand, und dass er dort seine Ansichten ausführlich und nachdrücklich entwickelt habe. Dann allerdings konnte es, falls seine Anschauung der Ehre und den Rechten der Krone zu nahe trat, ohne entschiedenen Widerspruch von Seiten so patriotischer Männer, wie jene Sprecher waren, nicht abgehen.

Endlich glaube ich noch eine andere Aeusserung Wiclif's, welche man bisher freilich anders verstanden hat, hieher beziehen zu sollen. Gleich im Anfang des vorliegenden merkwürdigen Schriftstücks bemerkt Wiclif, er wolle, »da er in besonderem

1 *Si autem ego assererem talia contra regem meum, olim fuissent in parliamento dominorum Anglie ventilata:* bei LEWIS 350. Dem Zusammenhange nach scheint der Nachdruck nicht auf *ego*, sondern auf *contra regem meum* zu liegen.

Sinn ein Kleriker des Königs sei, so gut er das eben sein könne«, dem Gegner Rede stehen, welcher das Landrecht verdächtige[1]. Schon Lewis, neuerdings Vaughan und alle, die dem letzteren folgen, haben die Andeutung so verstanden, als habe Eduard III. Wiclif zum königlichen Kaplan ernannt gehabt[2]. Allein wir finden anderweitig nicht eine einzige Spur, welche diese Annahme bestätigen würde. Sie ist also eine blosse Vermuthung, welche überdies durch den Umstand, dass 5—6 Jahre später Eduard III. die päpstliche Entsetzung Wiclif's von seiner Stelle als Vorstand der Canterbury-Halle bestätigt hat, nicht eben wahrscheinlich gemacht wird. Aus diesem Grunde hat man den Worten eine andere Deutung geben zu müssen geglaubt, nämlich diese: Wiclif wolle mit jenem Ausdruck sich selbst als einen »landeskirchlichen Kleriker, im Gegensatz zu einem päpstlichen«, bezeichnen[3]. Allein das will uns um des *talis qualis* willen nicht recht einleuchten. Denn dieser Ausdruck der Bescheidenheit ist doch nur dann an seinem Platz, wenn die vorangehenden drei Worte eine gewisse Function und sociale Stellung bedeuten, nicht aber wenn sie nur eine gewisse Richtung und Gesinnung bezeichnen. Was sollen wir uns aber für eine ausgezeichnete Stellung denken unter dem *peculiaris Regis clericus?* Ich halte es zwar für möglich, aber kaum für wahrscheinlich, dass die Zuziehung Wiclif's zu Sitzungen des Geheimenrathes (*the King's Privy Council*) bezeichnet werden sollte; denn es wurden wohl auch Männer von geistlichem Stande zugezogen, aber ohne Zweifel nur höhergestellte, z. B. Bischöfe und Aebte. Aber nicht bloss für möglich, sondern auch für wahrscheinlich halte ich es, dass mit jenem Titel die Zuziehung Wiclif's zum Parlamente von Seiten des Königs angedeutet werden solle, nämlich dass Wiclif als Beauftragter des Königs, als klerikaler Sachverständiger oder (modern ausgedrückt) Regierungscommissar zu dem fraglichen Parlamente berufen worden sei. Dies würde dem Ausdruck *pecu-*

1) *Ego autem cum sim peculiaris Regis clericus talis qualis, volo libenter induere habitum responsalis* etc. bei Lewis 349.

2) Lewis 20. Vaughan, *Life* I, 284. *John de Wycliffe* 106. Shirley, *Fasc. ziz.* XIX

3) Boehringer, a. a. O. 32.

liaris Regis clericus trefflich entsprechen. Da der Sinn jenes Titels, den sich Wiclif gibt, noch so wenig feststeht, so dürfte diese Auffassung als ein Vorschlag wenigstens einer Prüfung werth sein.

Das Ergebniss selbst aber, dass Wiclif in dem Mai-Parlamente von 1366 Sitz und Stimme gehabt habe, getraue ich mir als ein hinlänglich begründetes hinzustellen. Der einzige Gegengrund, den man dawider aufbringen könnte, beruht auf der Art, wie Wiclif seinen Bericht über die Reden jener Lords einleitet. Die Worte lauten nämlich so, dass man auf den ersten Anblick den Eindruck bekommt, der Verfasser kenne die Sache nur vom Hörensagen. Uebrigens kann diesem Umstand ein entscheidendes Gewicht um deswillen nicht beigelegt werden, weil Wiclif doch wohl den Schein meiden wollte, als brüstete er sich damit, dass er selbst Ohrenzeuge gewesen sei, und sich lieber auf Dinge berief, die hinlänglich bekannt und besprochen waren (*fertur*). War aber der Sachverhalt wirklich der, welchen wir wahrscheinlich gemacht zu haben glauben, so erklärt sich, ausser der detaillirten Berichterstattung über mehrere der Reden, zweierlei um so leichter: fürs Erste die Uebereinstimmung einiger Gedanken in jenen Reden mit gewissen Lieblingsansichten Wiclif's: denn in jenem Fall konnte er mit Ueberzeugungen, die er in sich trug, um so leichter Eingang finden auch bei hochgestellten Männern. Zum Andern, wenn Wiclif selbst jenem Parlament angehört und, wie wir alsdann voraussetzen dürfen, einigen Einfluss gehabt hat, so wird es desto begreiflicher, warum der ungenannte Mönch, dem die Haltung jenes Parlaments ein Dorn im Auge war, gerade Wiclif den Fehdehandschuh hinwarf.

Unter allen Umständen ergibt sich aus unserer Untersuchung so viel, dass Wiclif an den grossen kirchlich-politischen Angelegenheiten des Tages in kräftiger und einflussreicher Weise Theil genommen hat, und zwar in der Richtung, dass ihm das Recht und die Ehre der Krone, die Freiheit und Wohlfahrt des Landes sehr am Herzen lag. Wenn er hiebei den Ansprüchen der römischen Kurie entgegen treten musste, so haben wir doch nicht den mindesten Grund, seine feierliche Erklärung für blosse Redensart zu halten, dass er, als gehorsamer Sohn der römischen Kirche, nicht gewillt sei derselben zu nahe zu treten oder das Interesse

der Frömmigkeit zu verletzen. Uebrigens können wir uns die Bemerkung nicht aneignen, dass Wiclif's unerschrockener Muth und Uneigennützigkeit aus seinem Auftreten in dieser Sache um so mehr hervorleuchte, als der Process anlangend die Vorstandschaft in der Canterbury-Halle damals noch beim päpstlichen Hof anhängig gewesen sei. Verhält es sich nämlich so, wie wir nach dem Vorgang anderer Gelehrten annehmen, dass die vorliegende Streitschrift bald nach dem Mai-Parlament von 1366, d. h. noch im Jahr 1366 selbst oder spätestens in den ersten Monaten des folgenden Jahres verfasst worden ist, dann war zur Zeit ihrer Abfassung Wiclif noch im ungestörten Besitz jener Stelle. Denn Islip war zwar schon am 26. April 1366 gestorben, aber erst am 25. März 1367 wurde Simon Laugham als Erzbischof von Canterbury feierlich eingesetzt, und am 31. März hat er die Stelle eines Wardeins in jener Halle dem Benediktiner Johann von Redingate anstatt Wiclif's übertragen. Demnach erscheint es mehr als zweifelhaft, ob Wiclif zur Zeit der Abfassung dieser Schrift seiner Würde in jener »Halle« bereits entsetzt war; im Gegentheil dürfte gerade diese Würde unter die »kirchlichen Beneficien« gerechnet sein, deren Wiclif, wenn es nach den Wünschen seiner Gegner ging, »beraubt werden sollte«[1].

III.

Die gleiche Gesinnung hat Wiclif einige Jahre später bei einer anderen Gelegenheit kund gegeben. Die Quellen fliessen leider nicht so reichlich, dass wir seine innere Entwicklung und sein äusseres Auftreten stetig verfolgen könnten. Daher müssen wir hier einen Zeitraum von 6—7 Jahren überspringen. Die nächsten Jahre waren für England, was die auswärtigen Angelegenheiten betrifft, verhängnissvoll genug.

Im Mai 1360 war, nach 21jähriger Dauer des französischen Kriegs, der Friede von Brétigny geschlossen worden. In diesem wurde fast das ganze südwestliche Viertheil Frankreichs, nebst einigen Städten an der Nordküste, an die englische Krone abgetreten, und zwar nicht mit Vorbehalt der Oberlehensherrlichkeit zu

1) s. S. 323.

Gunsten Frankreichs, sondern mit vollem Souveränitätsrecht. Dagegen entsagte England ausdrücklich allen Ansprüchen auf die französische Krone und auf weitere französische Gebiete. Das war immerhin eine grossartige Errungenschaft. Allein der Friede von Brétigny wurde nur zu einem neuen Zankapfel. Es entwickelte sich daraus bald genug eine Spannung, dann ein Zerwürfniss, endlich der offene Bruch. Der glänzende, aber schliesslich erfolglose Feldzug Eduard's, des schwarzen Prinzen, nach Spanien im Jahre 1367, um Pedro den Grausamen wieder auf den castilischen Thron zu erheben, führte zum offenen Wiederausbruch der Feindschaft mit Frankreich, das den Usurpator der castilischen Krone, den Bastard Heinrich von Trastamara unterstützt hatte. Von diesem Feldzug an litt der englische Thronfolger, in Folge des spanischen Klima, an der Ruhr; er kränkelte fort, bis er 1376 starb. Und als schon 1369 der offene Krieg mit Frankreich wieder ausbrach, war es für England ein unersetzlicher Schade, dass der grosse Feldherr, der allerdings mehr kriegerisches als Regierungstalent (in seinem Fürstenthum Aquitanien und Gascogne) entwickelt hatte, durch körperliche Leiden gelähmt war. In den an England abgetretenen Provinzen von Frankreich schlug der Aufstand in hellen Flammen aus und liess sich nicht mehr dämpfen. Ein fester Platz nach dem andern fiel in die Hände des Feindes; im August 1372 wurde auch die Stadt Rochelle wieder französisch. Die englische Herrschaft über einen guten Theil Frankreichs wurde zerbröckelt. Aber nicht allein das. Auch die englische Flotte konnte ihre bisherige Ueberlegenheit nicht mehr behaupten. Im Gegentheil waren die Küsten Englands jeder Landung feindlicher Schiffe schutzlos preis gegeben. Begreiflich wurde die öffentliche Meinung in England hiedurch sehr verstimmt und beunruhigt. So lange noch Erfolge erzielt wurden und Kriegsruhm zu ernten war, hatte man sich die grossen Opfer an Gut und Blut gerne gefallen lassen. Als aber die errungenen Erfolge wie ein Schattenbild dahinschwanden, als die Niederlagen sich häuften, ja das Land selbst vom Feind bedroht war, wurden die Klagen immer lauter, die Beschwerden immer bitterer. Man entschloss sich zu Schritten gegen die Regierung selbst.

Als Eduard III. dem Parlament, welches in der Fastenzeit

1371 zusammentrat, zum Behuf der Kriegführung eine Subsidienforderung von 50,000 Mark Silber vorlegen liess, führte diese Vorlage, wie es scheint, zu sehr lebhaften Debatten. Auf der einen Seite wurde der Vorschlag gemacht, der denn auch schliesslich zur Annahme gelangte, zu der neuen Steuer wesentlich auch die reich begüterte Kirche mit heranzuziehen. Begreiflich liessen es die Vertreter der Kirche nicht an Opposition gegen jenen Antrag fehlen. Sie gaben sich alle Mühe, die Exemtion des Klerus, der reichen Klöster, Stifte u. s. w. von der neuen Steuerlast durchzusetzen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass eben in jenem Parlament, auf die Vorstellungen einiger Mitglieder der begüterten Orden, jene Entgegnung eines Lords erfolgte, deren Kenntniss wir gleichfalls Wiclif verdanken[1]. Ein einsichtsvoller Lord erzählte nämlich im Laufe der Verhandlung folgende Fabel: »Es waren einmal viele Vögel versammelt. Unter ihnen befand sich auch eine Eule. Aber die Eule war unbefiedert und that, als litte sie gar sehr vom Frost. Sie bat die andern Vögel zitternd, ihr doch Federn zu schenken. Diese fühlten Mitleiden, und jeder Vogel gab der Eule eine Feder, bis sie mit fremden Federn unschön überladen war. Kaum war dies geschehen, so erschien ein Habicht um Beute zu machen. Da forderten die Vögel, um den Angriffen des Habichts durch Selbstvertheidigung oder durch Flucht zu entgehen, ihre eigenen Federn von der Eule zurück. Als aber diese sie verweigerte, riss jeder Vogel seine Federn mit Gewalt wieder an sich; und so entgingen sie der Gefahr, während die Eule noch jämmerlicher entfiedert blieb, als vorher.

So, sprach der Lord, müssen wir, wenn Krieg gegen uns ausbricht, von den begüterten Klerikern die zeitlichen Güter als solche, die uns und dem Königreich gemeinschaftlich angehören, nehmen und das Land mit unsern eigenen Gütern als solchen, die im Ueberfluss vorhanden sind, weislich vertheidigen.« Die Andeutung, woher das Kirchengut ursprünglich stamme, so wie die Drohung:

1) Wiclif, *De dominio civili* II, c. 1. Wiener Handschrift Nr. 1341 (Dénis, CCCLXXXII, nicht CCCLXXX, wie Shirley angibt) f. 155, Col. 1. Shirley hat Einleitung zu *Fasc. Zizan.* p. XXI. den Abschnitt mitgetheilt.

»Und bist du nicht willig,
so brauch' ich Gewalt«

— sind deutlich genug gewesen. Der Erfolg war, dass der Klerus den kürzern zog. Unerhört schwere Steuerlasten wurden auf ihn umgelegt, denn alle Grundstücke, welche seit 100 Jahren an die todte Hand veräussert worden waren, und selbst die unbedeutendsten Pfründen, welche bis dahin noch nie besteuert waren, wurden zu der neuen Kriegssteuer herangezogen.

Ohne Zweifel stand ein Antrag, den dasselbe Parlament von 1371 an die Krone gebracht hat, in einem inneren Zusammenhang mit dieser finanziellen Maassregel. Die Lords und Gemeinen stellten nämlich dem König vor, er möchte sämmtliche Prälaten von den höchsten Staatsämtern entfernen und an deren Stelle Laien ernennen, die man jederzeit vor weltlichen Gerichtshöfen zur Verantwortung ziehen könne. Diese Vorstellung des Parlaments fand bei Eduard III. in der That Gehör. Die höchste Würde im Staat, als Kanzler von England, bekleidete damals ein Geistlicher, der Bischof von Winchester, Wilhelm von Wykeham; der Bischof von Exeter war Schatzmeister; auch der Siegelbewahrer war ein Prälat. Es scheint zwar nicht, dass das Parlament gegen Wykeham und seine Collegen persönlich eingenommen war; der Antrag war sachlich gemeint und zunächst auf die Ministerverantwortlichkeit berechnet. Aber schon am 14. März legte der Bischof von Winchester die Kanzlerwürde nieder, und an seine Stelle trat Robert de Thorp, während gleichzeitig auch das Amt des Schatzmeisters und das des Siegelbewahrers an Laien verliehen wurde. Und so finden wir denn im Februar 1372 den ganzen Staatsrath ausschliesslich mit Laien besetzt[1]. Dieser Ministerwechsel hatte eine prinzipielle Bedeutung durch seinen offen erklärten antiklerikalen Charakter. Die Maassregel zielte, abgesehen von inneren, namentlich finanziellen Fragen, zugleich auf eine nachdrücklich ablehnende Haltung der Regierung gegen die Uebergriffe der päpstlichen Kurie.

Unter solchen Umständen war es kein Wunder, wenn die

1) Vgl. die Unterschriften sämmtlicher Minister unter dem Protokoll über die Beeidigung des Arnold Garnier, im Anhang B. II.

Ansprüche der Kurie nicht nur bei dem durch eine unglückliche Wendung des Kriegs erschöpften Lande entschiedenen Widerwillen erregten und selbst von Seiten der Regierung Vorsichtsmaassregeln veranlassten. Ohne Zweifel war es sehr vielen aus der Seele gesprochen, als Wiclif gegen einen der päpstlichen Agenten, welche das Land bereisten um Gefälle für die Kurie einzuziehen, auftrat und in Form einer Beleuchtung der von demselben eidlich übernommenen Verpflichtung, das Thun und Treiben des Nuntius als landesgefährlich bekämpfte.

Die Veranlassung war diese: Im Februar 1372 erschien in England ein Agent des päpstlichen Stuhls, Namens Arnold Garnier (Garnerius, Granarius), ein Domherr von Châlons in der Champagne, Licentiat der Rechte. Er beglaubigte sich durch Urkunden von Gregor XI., welcher 1370 den apostolischen Stuhl bestiegen hatte, als päpstlicher Nuntius und Einnehmer von Gefällen der apostolischen Kammer. Der Mann reiste mit Dienerschaft und sechs Pferden. Er blieb zwei und ein halb Jahr ununterbrochen im Lande, und mag da nichtunbeträchtliche Summen zusammengebracht haben. Im Juli 1374 machte er eine Reise nach Rom, jedoch mit dem Vorbehalt, nach England zurückzukehren; zu jenem Behuf wurde ihm, auf Ansuchen, unter dem 25. Juli ein königlicher Geleitsbrief ausgestellt, bis Ostern 1375 gültig. Und in der That ersehe ich aus einem Schreiben Gregor's XI. an den oben genannten Bischof Wykeham von Winchester, d. Avignon 20. März 1375, dass Arnold Garnier zu Ostern des letzteren Jahres richtig nach England zurückgekehrt ist, um sein kirchliches Einnehmeramt ferner zu verwalten [1]. Als dieser Agent der Kurie das erstemal eintraf, erlangte er die Genehmigung der Regierung zum Eintreiben der päpstlichen Gefälle nur unter der Bedingung, dass er zuvor eine ihm auferlegte Verpflichtungsformel, worin die Rechte und Interessen der Krone und des Landes allseitig und vollständig gewahrt waren, feierlich beschwöre.

1) Der königliche Geleitsbrief ist abgedruckt bei Rymer, *Födera*, 4te Ausgabe, London 1830. Vol. III. P. 2. f. 1007. Das päpstliche Empfehlungsschreiben hat Lowth unter seinen urkundlichen Beilagen zu *Life of Wykeham*, London 1758, S. 359 mitgetheilt.

Der Franzose fügte sich dieser Forderung ohne das mindeste Bedenken, und legte am 13. Februar 1372 im königlichen Palast zu Westminster, in Gegenwart sämmtlicher Räthe und Würdenträger der Krone, jenen Eid förmlich und feierlich ab[1].

Allein damit waren keineswegs alle Besorgnisse patriotischer Männer beschwichtigt. Wiclif war einer von diesen. Er schrieb über die eidliche Verpflichtung des päpstlichen Einnehmers einen Aufsatz, dessen Meinung darauf hinauslief, ob der Mann nicht einen Meineid begehe, sofern er geschworen habe, die Rechte und Interessen des Landes nicht beeinträchtigen zu wollen; und doch sei dies geradezu unvermeidlich, wenn er seinem Auftrag gemäss in England eine Menge Géld einziehe und ausser Landes führe u. s. w.[2]. Das eigentliche Ziel der Erörterung scheint der Nachweis zu sein, dass ein unversöhnlicher Widerspruch bestehe zwischen der von Staats wegen ertheilten Bewilligung für die Kurie Gelder einzutreiben einerseits, und der Absicht, die Landesinteressen unverletzt zu wahren andererseits[3].

Dass dieser kurze Artikel spätestens im Jahr 1374 geschrieben sein muss, erhellt aus dem Umstand, dass von dem päpstlichen Einnehmer Arnold Garnier als einem immer noch im Lande befindlichen und sein Geschäft gegenwärtig betreibenden die Rede ist. Allein wahrscheinlich wurde der Aufsatz schon ein Jahr früher, möglicherweise sogar schon 1372 verfasst. Die Aechtheit desselben steht mir fest. Zwar findet sich der Titel desselben in den Verzeichnissen der Schriften Wiclif's bei Bi-

1) Den Text der Eidesformel selbst findet man in normannisch-französischer Sprache bei Rymer III, 2, 933 folg. abgedruckt. Den lateinischen Text hat Wiclif seiner sofort zu besprechenden Erörterung vorangeschickt; und da letztere ohne ersteren nicht verständlich sein würde, habe ich die Eidesformel gleichfalls mitgetheilt, Anhang B. II.

2) Dieser Aufsatz, welcher bisher nur dem Titel nach bekannt war, ist in zwei Handschriften der Wiener Hof- und Staatsbibliothek vorhanden, nämlich Nr. 1337 (*Dénis* CCCLXXVIII) f. 115, und Nr. 3929 (*Dénis* CCCLXXXV) f. 246. Aus letzterer Handschrift, welche in Beziehung auf Korrektheit leider viel zu wünschen übrig lässt, theile ich den Text, mit Ausnahme eines minder gewichtigen Abschnitts im Eingang, vollständig mit, Anhang B. II. Der Schluss scheint weggefallen zu sein; denn der Text läuft zuletzt in ein »*et cetera*« aus.

3) *constat ex facto eius notorie, quod sic facit;* zu Art. 5.

schof Bale und anderen Literarhistorikern des XVI. und XVII. Jahrhunderts nicht vor, wohl aber steht er in einer ziemlich reichhaltigen Liste von Werken und Traktaten Wiclif's, welche am Schluss einer Wiener Handschrift (Cod. 3933, fol. 195, Col. 2 ff.) sich befindet. Ausserdem ist schon der Umstand ein nicht zu unterschätzendes äusseres Zeugniss, dass der Aufsatz in dem Anmerkung 2. genannten Codex 1337 steht, welcher im Ganzen nicht weniger als 50, meist kleine Stücke in sich fasst, die sämmtlich von Wiclif verfasst sind. Die andere Handschrift (3929) enthält unter 27 Stücken allerdings zwei, welche von Schülern Wiclif's herrühren, während die übrigen Traktate von ihm selbst geschrieben sind. Indessen trägt dieses kleine Schriftstück nach Gedanken und Darstellungsform die individuellen Züge Wiclif'schen Wesens unverkennbar und sprechend an sich. Insbesondere fällt uns eine merkwürdige Uebereinstimmung des eigenthümlichen Standpunktes und der zu Grunde liegenden Gesinnung zwischen diesem und dem zuletzt erörterten, etliche Jahre älteren Schriftstück in's Auge. Wiclif steht in beiden Aufsätzen, welche wir, modern ausgedrückt, als »publicistische Artikel« bezeichnen können, hauptsächlich im Licht eines Patrioten vor uns, dem die Ehre und das Beste des Landes innigst am Herzen liegt. Aber in beiden Auslassungen, zumal in der späteren, lernen wir ihn als einen christlichen Patrioten kennen, sofern er Gesichtspunkte hervorkehrt, in welchen wir die kräftigen Keime einer weiteren Entwicklung erkennen, so dass wir in dem patriotischen Vertreter der Landesinteressen bereits den werdenden kirchlichen Reformator erblicken. Der Unterschied zwischen beiden Aufsätzen liegt theils in der Form, theils in der Sache: der Form nach ist der frühere defensiv, der jetzige offensiv gehalten; der Sache nach geht der neuere Aufsatz noch tiefer in's Kirchliche ein als der ältere, was in beiden Fällen durch die gegebene Veranlassung bedingt ist.

Um die Eigenthümlichkeit des vorliegenden Traktats näher zu beleuchten, heben wir billig vor allem hervor, dass in demselben der Wohlstand des Landes nebst dem Reichthum des Staatsschatzes einerseits, und andererseits die Kriegstüchtigkeit Englands gegenüber auswärtigen Feinden, als werthvolle

Güter, welche man nicht beeinträchtigen lassen dürfe, anerkannt sind. Und aus der Erwähnung von Landesfeinden (*inimici nostri, hostes, gens extera*) erhellt deutlich genug, wie sehr in jenem Zeitpunkte die wirklichen und möglichen Zwischenfälle des französischen Krieges alle Gemüther beschäftigten, ja mit ernster Besorgniss erfüllten. Ein zweiter Charakterzug, der uns bei der Lektüre dieser Blätter in's Auge fällt, ist die entschieden constitutionelle Gesinnung, welche daraus hervorleuchtet: das Parlament als Vertretung der Nation, welche competent ist zur Beurtheilung der Frage, was den Landesinteressen nachtheilig sei, spielt eine bedeutende Rolle darin. Und unter demselben Gesichtspunkte ist es zu fassen, wenn der Verfasser die »herkömmliche Freiheit«, die bürgerlichen Rechte der Priester und Kleriker in Schutz genommen wissen will, gegenüber den Zumuthungen des päpstlichen Einnehmers. Ferner ist nicht zu übersehen, dass Wiclif in der Hauptsache nur dasjenige auszusprechen sich bewusst ist, was eine nicht geringe Anzahl, ja was die Mehrheit der Bevölkerung fühle und denke; er weiss, dass er recht vielen aus der Seele spricht[1]. Es wäre aber völlig schief und unzutreffend, wenn wir uns lediglich auf die nationale und patriotische, nationalökonomische und constitutionelle Seite der Denkschrift beschränken wollten. Denn eben so stark, ja noch bedeutungsvoller, als die nationale und politische Gesinnung, tritt die sittlich-religiöse, die positiv christliche, ja die evangelische Gesinnung des Verfassers an den Tag in der Art und Weise, wie er die ihn beschäftigende Angelegenheit behandelt. Wenn Wiclif den Grundsatz aufstellt, dass Gottes Hülfe ungleich werthvoller sei als Menschenhülfe, und dass Lässigkeit in der Vertheidigung des göttlichen Rechts eine schwerere Sünde sei als die Versäumniss der Pflicht, ein menschliches Recht zu vertheidigen, so fühlt man ihm wohl an, dass er hiemit nicht etwa einen überlieferten Satz nur äusserlich wiederholt, sondern vielmehr eine hochwichtige Wahrheit aus tiefster Ueberzeugung und mit innig-

1) *ut a multis creditur —; execucio sui officii —, si non fallor, displiceret maiori parti populi anglicani; regnum nostrum iam sensibiliter percipiens illud gravamen de ipso conqueritur.*

ster Theilnahme seines Herzens und Gewissens ausspricht. Es ist eigentlich nur eine Anwendung dieses allgemeinen Grundsatzes auf einen besonderen Gegenstand, wenn Wiclif gleichsam zur Ergänzung und authentischen Auslegung dessen, was er in Betreff des Nationalwohlstandes gesagt hat, die Bemerkung macht, das Gedeihen des Reichs beruhe auf frommer Mildthätigkeit, insbesondere auf frommen Stiftungen zum Besten der Kirche und der Armen. Sodann lernen wir seinen sittlichen Ernst, namentlich sein gewissenhaftes Dringen auf Wahrhaftigkeit kennen, indem er mit Rücksicht auf sophistische Ausreden und Entschuldigungen, welche, sei's von dem päpstlichen Agenten selbst, sei's von seinen Freunden und Vertheidigern vorgebracht worden waren, sich mit grossem Nachdruck gegen eine Schlauheit und Hinterlist erklärt, die durch ihre »Mentalreservationen« (um einen modernen Ausdruck anzuwenden) selbst einen Eidschwur unzuverlässig machen und es dahin bringen würde, dass der Eid nicht mehr »ein Ende alles Haders macht«, Hebr. 6, 16. Ferner ist es ein bestimmter sittlich-religiöser Grundsatz, den wir wie hier, so noch öfters sonst, und mit besonderem Nachdruck von Wiclif ausgesprochen finden, dass es eine Gemeinsamkeit der Sünde und Schuld herbeiführe, wenn man das Vergehen eines Dritten kenne und demselben zu steuern vermöchte, aber dies verabsäume [1]. Ferner ist es nur die positive Seite dieses Gedankens, wenn geltend gemacht wird, dass das Gebot der brüderlichen Bestrafung (nach Matth. 18, 15 ff.) fordere, einem Uebertreter, von welchem aus das Uebel ansteckend wirken würde, Widerstand zu leisten [2].

Vorzugsweise charakteristisch ist aber, was Wiclif hier über den Papst und gelegenheitlich über das Pfarramt äussert. Dass der Papst sündigen könne, war schon in einer von den Parlamentsreden der früheren Denkschrift ausgesprochen; hier wird jener Satz noch stärker wiederholt [3]. Mit dieser Anschauung hängt auch zusammen, dass Wiclif sich gegen die Theorie erklärt, als müsste unbedingt alles, was der Papst verfügt, eben

1) Vgl. den ersten Absatz der Beleuchtung des Eides, gegen Ende.

2) s. den letzten Absatz.

3) *cum dominus papa sit satis peccabilis.*

darum schon recht sein und Gesetzeskraft haben. Mit andern Worten, wir finden schon hier Wiclif's Opposition gegen den kurialistischen Absolutismus. Uebrigens ist Wiclif weit entfernt von einer blos verneinenden Opposition: vielmehr stellt er einen positiven Begriff des Papstthums auf, wornach der Papst vorzugsweise der Nachfolger Christi in sittlichen Tugenden, namentlich in Demuth, Nächstenliebe und Geduld sein soll.

Sodann ist bemerkenswerth, was Wiclif in Hinsicht des Pfarramts zu verstehen gibt. Indem er es ernstlich rügt, dass der päpstliche Einnehmer diejenigen Priester, welche an die Kurie Annaten (*primi fructus*) zu entrichten haben, mit Hülfe kirchlicher Censuren nöthige, ihre Abgaben in klingender Münze (statt *in natura*) zu bezahlen, hebt er insbesondere das als einen schreienden Misbrauch hervor, dass durch diese Erpressung die Priester, da sie doch leben müssen, sich in die Nothwendigkeit versetzt sehen, sich an ihren armen Pfarrkindern schadlos zu halten, und dagegen den Gottesdienst, welchen sie zu halten schuldig seien, hintanzusetzen. Aus dieser, allerdings nur im Vorbeigehen hingeworfenen Andeutung ersehen wir, welch ein wachsames Auge Wiclif schon damals auf das Pfarramt und dessen gewissenhafte Führung gehabt haben muss. Ein Gegenstand, dem er später seine volle und thatkräftige Liebe zugewandt hat. Endlich wollen wir auch noch darauf hinweisen, dass in der kleinen, wesentlich publicistischen Denkschrift doch auch schon der von Wiclif nachgehends in epochemachender Weise geltend gemachte Grundsatz zur Erscheinung kommt, dass die heil. Schrift die maassgebende Regel und Richtschnur für den Christen sei. Dies ist wenigstens angedeutet, wenn Wiclif von jenen Abgaben sagt, sie seien ein Almosen, welches dem Evangelium zuwider erbettelt werde (*elemosina praeter evangelium mendicata*).

Nach alle dem scheint uns diese kleine, bis jetzt unbekannt gebliebene Denkschrift nicht ohne Werth zu sein, sofern sie uns einerseits Wiclif's Eingreifen in eine wichtige öffentliche Angelegenheit zeigt, und andererseits in dem für das gemeine Beste des Landes begeisterten, unerschrockenen Patrioten auch schon die ersten Keime seiner späteren kirchlichen Reformbestrebungen klar erkennen lässt.

IV.

Nicht lange nach Abfassung dieser Denkschrift trat der Höhepunkt des kirchlich-politischen Eingreifens von Wiclif ein. Im Jahre 1373 hatte das Parlament wieder einmal laute Beschwerde darüber erhoben, dass das Patronatsrecht durch päpstliche Provisionen immer mehr beeinträchtigt und illusorisch gemacht werde. Auf eine in diesem Sinn entworfene Petition des Parlaments gab der König den Bescheid, er habe seinen Botschaftern, die eben damals in Friedensunterhandlungen mit Frankreich begriffen waren, bereits Befehl ertheilt, in dieser Angelegenheit auch mit der Kurie zu unterhandeln. Er hatte zu diesem Behuf den Bischof Johann Gilbert von Bangor nebst einem Mönch und zwei Laien mit Auftrag versehen. Diese gingen nach Avignon und unterhandelten mit den Beauftragten Gregor's XI. über Abstellung verschiedener Landesbeschwerden, namentlich der päpstlichen Vorbehalte über Besetzung englischer Kirchenämter, der Eingriffe in das Wahlrecht der Domkapitel und dgl. Die Commissare erhielten entgegenkommende Zusagen, aber keinen runden, bestimmten Bescheid. Der Papst behielt sich weiteres Einvernehmen mit dem König von England und nachträgliche Entschliessung vor[1]. Die in Aussicht genommenen weiteren Verhandlungen wurden im Jahr 1374 eröffnet, im Zusammenhange mit den Friedensconferenzen, welche zwischen England und Frankreich zu Brügge in Flandern statt fanden. An der Spitze der Gesandtschaft in Sachen des Friedens stand ein Prinz von Geblüt, Johann von Gent, Herzog von Lancaster, dritter Sohn Eduard's III., nebst dem Bischof von London, Simon Sudbury. Zur Unterhandlung mit den Abgeordneten des Papstes über die schwebenden kirchenrechtlichen Fragen wurden vom König beauftragt der vorhin schon genannte Bischof von Bangor, Johann Gilbert, »Johann von Wiclif, der Theologie Doctor«, Magister Johann Guter, Dechant von Segovia[2],

1) Walsingham, *Hist. anglicana*, ed. Riley I, 316.

2) Boehringer, Vorreformatoren I, 45, macht daraus Sechow, ungeachtet in ganz England weder eine Stadt noch sonst ein Wohnort dieses Namens sich befindet. Es ist vielmehr die Stadt Segovia in Alt-Castilien, etliche Meilen nordwestlich von Madrid, gemeint. Der englische Kleriker Johann Guter ist in den Besitz einer spanischen Präbende ohne allen

ein Dr. der Rechte, Simon von Multon, ein Ritter Wilhelm von Burton, endlich Robert von Bealknap[1]) und Johann von Kenyngton. Die Urkunde, am 26. Juli 1374 ausgestellt, ertheilt den königlichen Commissaren Vollmacht und Auftrag, mit den päpstlichen Nuntien und Gesandten über die schwebenden Punkte einen Vertrag abzuschliessen, der »die Ehre der h. Kirche und die Erhaltung der Kron- und Landesrechte Englands« sichere[2]). Es ist einerseits charakteristisch für die Gesinnungen, von welchen die damalige englische Regierung sich leiten liess, dass ein Mann wie Wiclif als königlicher Commissar zu den diplomatischen Unterhandlungen mit der Kurie berufen wurde. Andererseits war es eine hohe Ehre für Wiclif selbst, dass er, und zwar als der erste in der Reihe der Bevollmächtigten nach dem Bischof von Bangor, mit dazu ausersehen wurde, die Kronrechte und die Landesinteressen zu vertreten, den Bevollmächtigten des Papstes gegenüber. Man sieht daraus, welches Vertrauen zu seiner Einsicht und Gesinnung, seinem Muth und seiner Thatkraft sowohl bei der Regierung als im Lande bestand.

Schon am nächsten Tage, nachdem die Vollmacht ausgestellt worden war, nämlich am 27. Juli, schiffte sich Wiclif in London ein, um nach Flandern zu segeln[3]). Es war zum ersten Mal, dass er in's Ausland kam.

Zweifel eben durch den Herzog von Lancaster gelangt, welcher nach dem Tode seiner ersten Gemahlin Blanca von Lancaster, sich mit Constanze, einer Tochter Peter's des Grausamen, Königs von Castilien, vermählt hatte, und auf Grund ihres Erbrechts Ansprüche auf die Krone von Castilien und Leon machte. Vergl. John Foxe, *Acts and Monum.*, ed. Townsend, II, 916 *App.*

1) Robert Belknappe war, als Richard II. den Thron bestieg, 1377 vorsitzender Richter auf der Bank der *Common Pleas*, wurde aber 1388 abgesetzt und nach Irland verbannt, weil er den absolutistischen Planen des Königs sich widersetzt hatte. s. Walsingham ed. Riley, II, 174. Knighton 2694 folg.

2) Rymer, *Födera* III, 2. f. 1007. Lewis a. a. O. 304.

3) Unter dem 31. Juli bescheinigte er den Empfang der ihm von der königlichen Schatzkammer zu den Reisekosten und Tagegeldern ausbezahlten 60 Pfund (20 Shillinge per Tag). Siehe die Oxforder Ausgabe der Wiclif'schen Bibelübersetzung I, S. VII, Anm. 13. — Es ist ein blosses Misverständniss, wenn der römisch-katholische Gelehrte Karl Werner,

Brügge war damals eine Gross-Stadt von 200,000 Einwohnern, eine Stadt, welche vermöge ihrer bedeutenden Industrie, ihres ausgebreiteten Handels, des Wohlstandes ihrer Bürger, ihrer municipalen Freiheit und politischen Macht, bedeutsame Anschauungen in Fülle darbot. Vollends in einem Zeitpunkt, wo ein ansehnlicher Congress in ihren Mauern tagte. Von Seiten Frankreichs befanden sich daselbst zwei königliche Prinzen, die Herzoge von Anjou und Burgund, Brüder des regierenden Königs Karl's V., nebst vielen Bischöfen und Grossen des Reichs. Als englische Bevollmächtigte fanden sich ausser dem Herzog von Lancaster, der Graf von Salisbury und Simon Sudbury, Bischof von London, ein. Der Papst sandte zum Behuf der Vermittlung zwischen Frankreich und England den Erzbischof von Ravenna und den Bischof von Carpentras unweit Avignon. Zu den kirchenrechtlichen Unterhandlungen mit England hatte jedoch Gregor XI. einige andere Prälaten eigens bevollmächtigt: diese Nuntien waren Bernhard, Bischof von Pampelona in Navarra, Radulph, Bischof von Sinigaglia in der Mark Ancona, und Aegidius Sancho, Propst in dem erzbischöflichen Domkapitel zu Valencia[1]. Demnach fehlte es in Brügge nicht an hochgestellten, politisch oder kirchlich bedeutenden Männern, mit welchen Wiclif als ein unter den englischen Abgeordneten hervorragender Mann mehr oder minder in geschäftliche, zweifellos auch in gesellige Berührung kommen musste. Sicher war es für ihn von bleibendem Werth, aus dieser Veranlassung mit italienischen, spanischen und französischen Würdenträgern der Kirche, welche das Vertrauen des Papstes und der Cardinäle genossen, in Verhandlung zu treten und Umgang zu pflegen. Hier bot sich ihm mancher Einblick in einen Gesichtskreis, der ihm bei seinen eigenen Landsleuten, auch bei den vorzugsweise kurialistisch gesinnten, sich nicht leicht eröffnet haben mochte. Denn die »anglikanische Kirche« (dieser Name ist kein

Gesch. der apologet. und polem. Literatur III, 1864, S. 560, Wiclif nach Rom reisen lässt. Wiclif ist nicht einmal nach Avignon gekommen, geschweige nach Rom, wo für ihn nichts zu thun war; denn erst 1377 ist Gregor XI. von Avignon nach Italien gegangen.

1) Nach Barnes, *History of King Edward III.*, 866, bei Lewis a. a. O. 33.

Anachronismus) hatte sich binnen eines Jahrhunderts gerade in Hinsicht der kirchenrechtlichen Grundsätze und Anschauungen zu einer gewissen Selbständigkeit emporgerungen, gegen welche das Leben und Wesen der italienischen und spanischen Kirche jener Zeit einen fühlbaren Contrast bildete. Immerhin musste der Aufenthalt in Brügge und die geraume Zeit hindurch fortgesetzte Unterhandlung mit Bevollmächtigten der Kurie bei einer schon bisher für die Autonomie der vaterländischen Kirche begeisterten und selbständigen Persönlichkeit ähnliche Eindrücke machen, wie der Aufenthalt zu Rom im Jahr 1510 bei Dr. Martin Luther.

Aber auch abgesehen von den Beziehungen zu ausländischen Notabilitäten, war der Aufenthalt in Brügge für Wiclif folgenreich durch die näheren Beziehungen, in die er mit dem Herzog von Lancaster trat. Dieser Prinz besass dazumal schon grossen und maassgebenden Einfluss auf die Regierung. Man nannte ihn nur »Johann von Gent«, denn er war, als Eduard III. im Anfang des französischen Kriegs mit den reichen flandrischen Städten verbündet war und seit Januar 1340 in Gent Hof hielt, von Königin Philippa in dieser Stadt geboren worden. Der Prinz hiess anfangs Graf von Richmond, wurde aber, nachdem er sich mit Blanca, einer Tochter des Herzogs von Lancaster, vermählt hatte, durch den Tod des letzteren Erbe seiner Titel und Besitzungen. Nachdem seine erste Gemahlin 1369 gestorben war, vermählte er sich 1372, wie gesagt, mit Constanze, der Tochter Peter's des Grausamen von Castilien und Leon, und nannte sich nun, auf Grund des Erbrechtes derselben, »König von Castilien«. Das ist zwar stets ein blosser Titel geblieben, er selbst hat nie eine Krone getragen. Wohl aber haben im folgenden Jahrhundert drei Nachkommen von ihm den Thron von England bestiegen, nämlich sein Sohn, Enkel und Urenkel, Heinrich IV., V. und VI. Das war »das Haus Lancaster« und »die rothe Rose«, von 1399—1472. Uebrigens verrieth schon der Stammvater dieser Dynastie Ehrgeiz genug, um den Verdacht zu erwecken, als trachte er für seine eigene Person nach der englischen Krone. An kriegerischem Talent stand er seinem ältesten Bruder bedeutend nach, »der schwarze Prinz« war ein eminentes Feldherrngenie; indessen ist »Johann von Gent« wenigstens ein tapferer Haudegen gewesen. Aber an politischer

und administrativer Fähigkeit war er dem Prinzen von Wales unstreitig überlegen. Als dieser sich genöthigt sah, wegen der an ihm zehrenden Krankheit, die er in dem spanischen Feldzug sich zugezogen hatte, im Anfang des Jahres 1371 nach England zurückzukehren, aber auch auf heimathlichem Boden sich nicht erholte, vielmehr durch gebrochene Gesundheit und Neigung zur Schwermuth von selbstthätiger Betheiligung an den Regierungsgeschäften abgehalten wurde, während der Vater, Eduard III., alt und schwach geworden war, wusste Lancaster die Umstände klug zu benützen und erlangte, seitdem er (im Sommer 1374) aus Südfrankreich nach England zurückgekehrt war, den entscheidendsten Einfluss auf den König und die Leitung der Geschäfte. Der zweite Prinz, Lionell, Herzog von Clarence, war schon 1368 gestorben. Vorderhand übernahm Lancaster allerdings nur die Leitung der Friedensconferenzen in Brügge. Aber es scheint fast, als hätte er sogar von Flandern aus den König und England regiert.

Dass der Herzog erst in Brügge Wiclif kennen gelernt habe oder in nähere Beziehung zu ihm getreten sei, ist gar nicht wahrscheinlich. Ohne Zweifel hat er es veranlasst, dass gerade Wiclif berufen wurde, bei den Unterhandlungen über kirchliche Fragen mitzuwirken. Wenigstens lässt es sich kaum anders denken, als dass der Dechant von Segovia, Johann Guter, welcher vielleicht als Feldkaplan den Herzog auf dem spanischen Feldzug begleitet hatte, seine Ernennung zum Mitglied dieser Commission so gut als seine spanische Präbende dem Herzog zu verdanken gehabt hat. Und es wäre wahrhaft zu verwundern, wenn ein Staatsmann wie der Prinz, ein eifriger Beförderer des Laienregiments, ein beharrlicher Gegner des Einflusses der englischen Hierarchie auf die Verwaltung, nicht schon seit Jahren seine Aufmerksamkeit und seine Gunst Wiclif zugewandt hätte, als einem Mann, dessen Gaben und muthvolle Gesinnung er für seine eigenen politischen Zwecke verwerthen zu können glaubte. Daher leuchtet mir die Vermuthung, dass gerade Lancaster die Verwendung Wiclif's zu einer so wichtigen Mission veranlasst haben dürfte [1], vollkommen ein. Allein dem sei wie ihm wolle, so konnte es gar

1) PAULI, Geschichte von England, IV, 487 folg.

nicht fehlen, dass zwischen beiden Männern, so lange sie bei jenem Congress in Flandern beschäftigt waren, häufige Berührung, geschäftlicher und geselliger Gedankenaustausch statt fand. Der Herzog hatte zwar zunächst nur mit Frankreich zu verhandeln, und mit den päpstlichen Bevollmächtigten nur so weit es galt einen Abschluss zu genehmigen. Allein er stand denn doch an der Spitze der gesammten englischen Legation. Schon darum, aber auch vermöge seiner persönlichen Richtung und Denkart, musste er sich lebhaft für den Gang der Verhandlungen über die kirchlichen *Gravamina* des Landes interessiren. Und unter den Mitgliedern dieser kirchlichen Commission war Wiclif mindestens einer der unbefangensten und einsichtsvollsten. Einige Jahre später sehen wir den Herzog von Lancaster als Gönner und Beschützer Wiclif's öffentlich auftreten. Diese Gunst des hochgestellten Mannes, auf Achtung und persönliche Bekanntschaft gegründet, ist im Laufe des Congresses zu Brügge schwerlich erst entstanden, wohl aber gewachsen.

Ueber den Hergang des Congresses in Sachen der kirchlichen Beschwerden Englands sind weder Dokumente noch Nachrichten gleichzeitiger oder späterer Chronisten auf uns gekommen; es müssten denn in den römischen Archiven einzelne hieher gehörige Urkunden verborgen sein. Wir können blos aus dem endlichen Erfolg einige Rückschlüsse auf den Gang der Verhandlungen machen. In dieser Beziehung scheint es allerdings, als hätten die Unterhandlungen zwischen der Kurie und England einen ähnlichen Ausgang genommen wie die zwischen Frankreich und England. Der Chronist von St. Albans, Walsingham, ist auf das Benehmen Frankreichs beim Friedenscongress übel zu sprechen: die Franzosen, sagt er, dachten während jener ganzen Frist arglistigerweise nicht an den Frieden sondern an den Kampf, setzten die alten Waffen wieder in Stand und schmiedeten neue, um alle Kriegsbedürfnisse in Bereitschaft zu haben, während die Engländer, welche nicht durch Klugheit und Vorsicht, sondern nur wie unvernünftige Thiere, wenn man sie treibt, durch den Stachel sich leiten zu lassen pflegen, keinen Gedanken dieser Art hatten; wohl aber setzten sie ihre Hoffnung auf die Weisheit des Herzogs, und gaben sich, in der Meinung, dass er durch seine Beredtsamkeit

die Freuden des Friedens herbeiführen würde, Gelagen und mannigfaltigen Zerstreuungen hin. So geschah es, dass die Engländer unversehens hintergangen wurden; denn man ging aus einander, ohne dass es zum Frieden kam [1].«

So schloss auch der Congress zwischen der Kurie und England, »ohne dass es zum Frieden kam«. Im Gegentheil scheinen die Vertreter des apostolischen Stuhls, gerade so wie die Bevollmächtigten Frankreichs, sich mit Wiederherstellung der alten Waffen beschäftigt zu haben, während sie nebenbei neue schmiedeten. Die Convention, welche auf dem Congress erzielt wurde, war nicht der Art, dass den Landesbeschwerden für die Zukunft abgeholfen worden wäre. Unstreitig hat England den kürzeren gezogen, obwohl der Papst einzelne Concessionen machte; denn diese waren mehr scheinbar als wirklich und mehr faktisch als prinzipiell. Unter dem 1. September 1375 erliess nämlich Gregor XI. sechs Bullen in dieser Angelegenheit an den König von England [2]. Der langen Rede kurzer Sinn ging darauf hinaus, die vollendeten Thatsachen anzuerkennen und den Besitzstand unangetastet zu lassen: wer im Genuss einer Pfründe in England sei, dessen Besitz solle von der Kurie aus nicht mehr in Frage gestellt werden; wessen Anrecht auf ein gewisses Kirchenamt von Urban V. beanstandet worden sei, dem solle die Bestätigung nicht mehr vorenthalten werden; Beneficien, welche derselbe Vorgänger für den Erledigungsfall bereits vorbehalten hatte, sollen, sofern sie noch nicht erledigt worden seien, von den Patronen besetzt, alle noch nicht entrichteten Annaten erlassen werden. Ueberdies wurde bewilligt, dass auf die Einkünfte einiger Cardinäle, welche Präbenden in England inne hatten, eine Abgabe gelegt werde, zur Bestreitung der Kosten für die Herstellung der dazu gehörigen Kirchen und kirchlichen Gebäude, welche sie hatten verfallen lassen.

Das schienen auf den ersten Anblick zahlreiche und gewichtige Zugeständnisse zu sein. Allein genau betrachtet waren sie von geringer Bedeutung. Denn sie bezogen sich sämmtlich nur

1) *Historia anglicana*, ed. Riley, I, 318.

2) Rymer, *Fődera* etc. Vol. III. P. II. 1830. fol. 1037 ff.

auf Vorgänge, welche der Vergangenheit angehörten. Für die Zukunft vergab sich der Papst hiedurch auch nicht das geringste. Ueberdies betrafen jene Concessionen lediglich nur einzelne Fälle, sie regelten nur das Thatsächliche, und liessen das Prinzip völlig unberührt. Allerdings enthalten die Bullen auch noch Dinge von grösserer Tragweite: der Papst verzichtete für die Zukunft auf Reservation englischer Pfründen; aber auch der König seinerseits sollte fürderhin nicht mehr auf dem Wege einfachen Befehls kirchliche Würden übertragen. Allein einmal bewilligte der Papst hiemit nur gegen eine entsprechende Zusicherung der Krone einen Verzicht von seiner Seite. Und zum andern lag darin noch nicht die mindeste Sicherheit dafür, dass die Wahlrechte der Domkapitel von nun an unangetastet bleiben sollten. Und doch war dies ein Hauptziel der kirchlichen Bemühungen des Landes, namentlich der Parlamente gewesen. Dass dieser entscheidende Punkt durch den Traktat von 1374 nicht in's Reine gebracht worden sei, hebt auch selbst Walsingham, so ergeben er der Kirche ist, tadelnd hervor[1].

Ob die übrigen Mitglieder der kirchlichen Commission ihre Schuldigkeit gethan haben, darf man billig fragen. Ist es doch in hohem Grade auffallend, dass gerade derjenige, welcher an der Spitze derselben gestanden war, Bischof Johann Gilbert, elf Tage nach Abfassung obiger Bullen (12. Sept. 1375) vom Papste zu einem bedeutenderen Bisthum befördert worden ist! Er war bis dahin Bischof von Bangor gewesen, sein Sprengel umfasste die entlegenste, nordwestliche Ecke des Fürstenthums Wales. Nun wurde er, da der Bischof von London, Simon von Sudbury, zum Erzbischof von Canterbury erhoben und der Bischof von Hereford, Wilhelm Courtnay nach London befördert worden war, zum Bischof von Hereford ernannt. Das »Concordat«, welches zwischen England und dem Papst geschlossen worden war, hatte wenig genug zu bedeuten. Es wäre ungleich besser gewesen, auf derjenigen Bahn fortzuschreiten, welche man 1343 und 1350 betreten hatte, und den kirchlichen Uebelständen mittels der Landes-

1) *Hist. angl.* I, 317.

gesetzgebung zu steuern, als den Versuch zu machen, durch diplomatische Verhandlungen mit der Kurie ihnen abzuhelfen.

Schon im nächsten Frühjahr wurde es offenbar, dass durch jene Convention die Klagen des Landes keineswegs beschwichtigt waren. Lauter und kühner als jemals erschollen die Beschwerden des Parlaments, als es Ende April 1376 zusammentrat. Und dass die Vertreter des Landes in der That dem Volk aus der Seele gesprochen haben, erhellt aus der Thatsache, dass dieses Parlament noch lange darnach als »das gute Parlament« in der dankbaren Erinnerung der Nation fortgelebt hat[1]. Das Parlament stellte dem König in einer ausführlichen Denkschrift vor, wie drückend und verderblich die Eingriffe des römischen Stuhls auf das Land wirkten[2]: die Anmaassungen des Papstes seien Schuld an der Verarmung des Landes. Denn die Abgaben, welche für kirchliche Würden an den Papst entrichtet würden, betrügen das Fünffache von dem Gesammtbetrage der Steuern, welche dem König zuflössen. Kein Fürst in der Christenheit sei so reich, dass seine Schatzkammer auch nur den vierten Theil von derjenigen Summe besässe, welche auf sündhafte Weise aus dem Königreich gehe. Ferner, die Makler in der lasterhaften Stadt Avignon beförderten um Geld viele elende Leute, welche ganz ungelehrt und unwürdig seien, zu Pfründen von 1000 Mark Jahreseinkommen, während ein Doctor der Theologie oder des Kirchenrechts sich mit 20 Mark begnügen müsse; dadurch komme die Gelehrsamkeit in Abnahme. Und wenn Ausländer, ja Landesfeinde, welche ihre Pfarrkinder weder je gesehen haben noch sich um dieselben irgendwie bekümmern, englische Pfründen inne haben, so bringen sie den Gottesdienst in Verachtung und beeinträchtigen die heilige Kirche mehr, als Juden und Saracenen thun. Das Kirchengesetz schreibe doch vor, dass Pfründen blos aus reiner Liebe verliehen werden sollen, ohne Bezahlung dafür oder Bitten darum; und so-

1) *quod »bonum« merito vocabatur*, Walsingham I, 324.

2) Glücklicherweise ist ein ziemlich ausführlicher, leider nicht hinlänglich geordneter Auszug aus dieser Petition im Archiv enthalten, und in Foxe, *Acts and Mon.* ed. Townsend, II, 786 ff., abgedruckt. Was Lewis 34 ff. daraus mitgetheilt hat, ist nicht frei von Irrungen.

wohl Gesetz als Vernunft und Glaube fordern, dass Pfründen, welche aus Andacht gestiftet seien, zur Ehre Gottes und der frommen Absicht des Stifters gemäss zu verleihen seien und nicht an Ausländer inmitten unserer Feinde. Gott habe seine Schafe dem heil. Vater, dem Papst, anvertraut, um sie zu w e i d e n, nicht um dieselben zu s c h e e r e n. Wenn aber Laienpatrone die Habsucht und Simonie der Kirchenmänner mit ansehen, so werden sie von ihnen lernen, die Aemter, deren Collatur ihnen zustehe, an solche zu verkaufen, welche die Leute fressen wie wilde Thiere, geradeso wie Gottes Sohn an die Juden verkauft worden ist, die ihn dann getödtet haben.

Ein beträchtlicher Theil der Beschwerde ist gegen den päpstlichen Einnehmer gerichtet, der, ein französischer Unterthan, nebst anderen Ausländern, welche Feinde des Königs seien, im Lande lebe, nach englischen Stellen und Würden spähe und die Geheimnisse des Königreichs auszuspioniren suche, zum grossen Schaden des Reichs. Dieser Einnehmer, welcher zugleich den Peterspfennig einziehe, habe ein grosses Haus in London, mit Schreibern und Beamten, als wäre es das Zollhaus eines Fürsten: er liefere von dort aus beiläufig 20,000 Mark jährlich an den Papst. Derselbe habe in diesem Jahr zum erstenmal die Einkünfte des ersten Jahres von allen neu verliehenen Pfründen in Anspruch genommen, was sonst nur auf die an der Kurie erledigten Aemter beschränkt gewesen sei. Wenn auch das Königreich derzeit so viel Ueberfluss an Geld hätte, als es je einmal gehabt, so würden die Einnehmer des Papstes und die Bevollmächtigten der Cardinäle dieses Einkommen bald genug in das Ausland ausführen. Zur Abhülfe hiegegen möge die Maassregel getroffen werden, dass kein ausländischer Einnehmer oder Anwalt bei Leibes- und Lebensstrafe sich in England aufhalten dürfe, und dass, bei gleicher Strafe, kein Engländer ein solcher Einnehmer oder Agent werden dürfe für Andere, die in Rom residiren. Zur besseren Erörterung der Thatsachen, namentlich in Betreff des päpstlichen Einnehmers, würde es, da die ganze Geistlichkeit von der Gnade oder Ungnade des letzteren abhange und nicht Gefahr laufen wolle, sein Misfallen sich zuzuziehen, zweckmässig sein, wenn man den Pfarrer von St. Botolph, Johann Strensale, welcher in Holborn wohn-

haft sei, vor die Lords und Gemeinen des gegenwärtigen Parlaments vorladen würde: der könne, wenn man ihn streng verpflichte, viele Angaben machen, denn er habe dem genannten Einnehmer volle fünf Jahre als Schreiber Dienste geleistet[1].

Ferner wurde hervorgehoben, dass Cardinäle und andere Prälaten, zum Theil allerdings auch einheimische, meist aber Ausländer, welche zu Rom residiren, mitunter die besten Präbenden in England inne haben: ein Cardinal sei Dechant von York, ein anderer von Salisbury, ein dritter von Lincoln; wieder ein anderer sei Archidiacon von Canterbury, einer von Durham, einer von Suffolk u. s. w., und die lassen sich jährlich 20,000 Mark in's Ausland nachschicken. Der Papst werde mit der Zeit alle Landgüter, welche den betreffenden Präbenden zugehören, an Landesfeinde vergeben, da er mit dem Königreich und den Regalien Tag für Tag so willkürlich verfährt. Wenn ein Bisthum durch Tod oder sonst erledigt wird, so versetze er vier bis fünf andere Bischöfe, nur um die erste Jahreseinnahme von jedem zu erlangen[2], und das gleiche geschehe mit andern kirchlichen Würden im Reich. Was die Abteien und Klöster betrifft, so wurde die Beschwerde laut, dass der Papst allen denjenigen, welche bisher zur freien Wahl ihrer eigenen Vorsteher berechtigt gewesen seien, diese

1) Ich zweifle keinen Augenblick, dass der hier mehrfach genannte Einnehmer des Papstes (*Collector*) kein anderer gewesen ist, als der uns bereits bekannte Arnold Garnier. Denn die Schilderung des Parlaments trifft in allen Hauptsachen zu: er ist »französischer Unterthan«, hat sein Hauptbureau in London, und ist schon eine Reihe von Jahren in London beschäftigt. Nur das Eine könnte man einwenden, Garnier sei erst seit Februar 1372 in England bevollmächtigt gewesen, also bis Frühjahr 1376 nur vier, nicht fünf Jahre. Allein die Differenz ist in der That zu unbedeutend, als dass sie im Stande wäre, die von mir angenommene Identität zu erschüttern.

2) Einen thatsächlichen Beleg dafür hatten wir oben: Nachdem der Erzbischof Wilhelm Whittlesey 1374 gestorben war, ernannte Gregor XI. den Bischof von London, Simon von Sudbury, zum Erzbischof, den Bischof von Hereford, Wilhelm Courtnay, zum Bischof von London, nach Hereford beförderte er den Bischof von Bangor, Johann Gilbert; somit versetzte er bei dieser Gelegenheit mindestens drei Bischöfe, und hatte demnach von vier neu besetzten Bisthümern die Einkünfte des ersten Jahres zu geniessen.

Wahl anmaasslicher Weise entzogen und für sich in Anspruch genommen habe. Endlich, um noch einmal auf den finanziellen Punkt zurückzukommen, machte die Bittschrift darauf aufmerksam, dass der Papst, um Franzosen, welche von den Engländern gefangen genommen worden, loszukaufen und um seine eigenen Kriege in der Lombardei führen zu können, von dem Klerus in England Subsidien erhebe. Ueberdies müsse die englische Geistlichkeit bei jeder Sendung des Papstes in das Land die Kosten tragen; und das geschehe alles nur aus Liebe zu dem Königreich und zu dem englischen Gelde.

Dies die lange Reihe der Beschwerden. Das Parlament versicherte ausdrücklich, man erhebe dieselben nur aus redlichem Eifer für die Ehre der heiligen Kirche: seien doch alle Plagen und Unglücksfälle, welche das Land unlängst betroffen hätten, nur gerechte Strafen dafür gewesen, dass man die Kirche habe so verunstaltet und verderbt werden lassen; grosse Ungerechtigkeit habe stets Unglück und Verderben zur Folge gehabt und werde stets die gleichen Folgen haben. Daher möge man doch auf Abhülfe sinnen! Und das um so mehr, als das laufende Jahr zugleich das Jubeljahr der 50 jährigen Regierung des Königs [1], also ein Jahr der Gnade und Freude sei; es könne aber keine grössere Gnade und Freude für das Königreich geben, welche zugleich Gott und seiner Kirche wohlgefällig wäre, als wenn der König solche Abhülfe schaffe.

Man machte wirklich einige positive Vorschläge über die Mittel und Wege zu diesem Ziel. Der Anfang müsste damit gemacht werden, dass zwei Schreiben an den Papst erlassen würden, das eine lateinisch unter des Königs Siegel, das andere französisch unter den Siegeln des hohen Adels, um auf Abhülfe in den er-

1) Eduard III. hatte, nachdem sein Vater, Eduard II., durch die eigene Gemahlin Isabella und ihren Anhang entthront worden war, am 25. Januar 1327 die Regierung angetreten; demnach ist das laufende Jahr 1376 genau das fünfzigste seiner langen Regierung gewesen. Es war ein schöner Gedanke, dass das fünfzigjährige Regierungsjubiläum des Königs nicht besser gefeiert werden könnte, als durch Verwirklichung nothwendiger Reformen im kirchlichen Wesen.

wähnten Stücken zu dringen; wie das schon bei einem früheren Anlass vom Parlament geschehen sei[1]. Ferner legte man der Regierung nahe, sie möchte alle diejenigen Verordnungen erneuern, welche gegen Provisionen und Reservationen von Seiten Roms erlassen worden wären. Auch würde es rathsam sein zu verfügen, dass bei Gefängniss-Strafe kein Geld mittels Wechsel oder sonst aus dem Königreich ausgeführt werden dürfe. Welche Maassregeln gegen das Treiben der päpstlichen Einnehmer vorgeschlagen wurden, ist bereits erwähnt.

Der König ertheilte auf diese Vorstellung den Bescheid, er habe schon bisher auf gesetzgeberischem Wege hinlängliche Maassregeln zur Abhülfe getroffen; ausserdem betreibe er gegenwärtig die Sache beim päpstlichen Stuhl, und wolle das auch ferner von Zeit zu Zeit thun, bis Abhülfe geschafft sei. Dieser Bescheid lautete lau genug, zumal wenn man ihn mit der höchst ausführlich motivirten und sehr warm gehaltenen Petition des Parlaments vergleicht. Aber wenn auch der patriotische Eifer des letzteren durch diese Entscheidung ziemlich abgekühlt werden musste: das Parlament des nächsten Jahres (Jan. 1377) knüpfte eben da wieder an, wo das diesmalige den Faden fallen gelassen hatte. Und um des unmittelbaren sachlichen Zusammenhangs willen mag dies sofort vorausgenommen werden.

Die Gemeinen gaben eine Petition ein, dahin gehend, dass die Statuten, welche gegen Provisionen je und je erlassen worden seien, nachdrücklich vollzogen und dass Maassregeln ergriffen werden möchten gegen diejenigen Cardinäle, welche sich innerhalb der erzbischöflichen Sprengel von Canterbury und York Reservationen mit der Clausel »*Anteferri*« verschafft hätten, zu einem Werth von 20 bis 30,000 Kronen Gold jährlich. Ferner erneuerte man die Beschwerden gegen den Einnehmer des Papstes. Das sei sonst immer ein Engländer gewesen; jetzt sei es ein Franzose, der in London residire und ein ausgebreitetes Bureau halte, welches der Geistlichkeit 300 Pfund jährlich koste; der Mann versende jährlich 20,000 Mark oder 20,000 Pfund an den Papst. Es

1) Im Mai 1343, s. oben Buch I. Kap. 2. III. S. 210 folg.

würde ein Mittel sein, um diesen Neuerungen und Uebergriffen zu begegnen, wenn man, so lange die Kriege dauerten, alle Ausländer ausweisen, und allen Engländern bei Strafe, den Schutz des Königs zu verwirken, untersagen würde, einen Pacht der Kurie zu übernehmen oder, ohne ausdrückliche Genehmigung, Geldsendungen an dieselbe zu machen [1].

Die Anträge des »guten Parlaments« vom Jahre 1376, von welchen wir 1377 nur noch den Nachhall vernehmen, sind der Art, dass ich kühn behaupte, sie beurkunden den Einfluss Wiclif's. Zur Begründung weise ich erstlich auf den Umstand hin, dass das Gebahren des damaligen päpstlichen Einnehmers einer der gewichtigsten Beschwerdepunkte war. Und dieser ist sicher kein anderer gewesen, als jener Arnold Garnier, auf dessen Thun und Treiben Wiclif schon vom ersten Anfang an ein scharfes Auge gehabt und seine Landsleute öffentlich aufmerksam gemacht hat. Ferner hebe ich hervor, dass in der vom Parlament eingereichten Vorstellung verschiedene Landeskalamitäten, nicht blos die einreissende Verarmung, sondern auch Hungersnoth und Seuchen bei Menschen und Vieh als Folgen der sittlichen Schäden dargestellt sind, welche durch die päpstlichen Uebergriffe, unter schuldhafter Nachsicht der Regierung und des Volks in der Kirche um sich gegriffen hätten [2]. Gerade dies ist ein Gedanke, auf welchen Wiclif in verschiedenen Schriften so oft zurückkommt, dass ich ihn als einen Lieblingsgedanken des Mannes bezeichnen muss. Ohnehin lässt sich viel eher denken, dass eine so eigenthümliche Idee von einer bedeutenden Persönlichkeit aufgestellt und dann erst von einer ganzen Körperschaft angenommen worden sei, als dass eine politische Körperschaft sie zuerst ausgesprochen und ein hervorragender Denker sie aus zweiter Hand überkommen und sich angeeignet habe. Dazu kommt endlich noch ein anderweitiger Umstand. Nämlich der bereits erwähnte Vorfall, dass der Bischof

1) Foxe, *Acts* etc. II, 789 aus dem königl. Archiv.

2) Tit. 94: *Against the usurpations of the pope, as being the cause of all the plagues, murrains, famine, and poverty of the realm.* vgl. Tit. 100.

von Rochester[1] in feierlicher Parlamentssitzung dem Dr. Wiclif den Vorwurf in's Angesicht schleuderte, seine Thesen seien von der Kurie verdammt worden, kann in keinem Fall in einem früheren Parlament, als in dem von 1376, sich ereignet haben! Denn die aufgeregte Aeusserung des genannten Bischofs kann unmöglich erst nach Bekanntmachung der päpstlichen Censur über 19 Sätze Wiclif's stattgefunden haben. Der Sprecher wollte offenbar eine bis dahin noch geheim gehaltene Thatsache öffentlich erwähnen. Und die Censur jener Sätze ist von Gregor XI. am 22. Mai 1377 förmlich unterzeichnet worden. Demnach wäre nur noch der Fall denkbar, dass jene Scene sich in demjenigen Parlament zugetragen hätte, welches am 27. Januar 1377, im Todesjahr Eduard's III. zusammengetreten ist. Und hiefür liesse sich die Erwägung geltend machen, dass gerade in diesem Zeitpunkt die Nachricht über ein in Rom beschlossenes Verfahren gegen Wiclif einem Mitgliede des englischen Episkopats zu Ohren gekommen sein könnte. Allein diese Vermuthung hält doch nicht Stich. Denn die Aeusserung des Bischofs von Rochester kann nicht wohl erst nach Wiclif's Vorladung vor die englischen Prälaten gemacht worden sein; und diese hat schon am 19. Februar 1377 statt gefunden. Demnach machen verschiedene Umstände die Annahme wahrscheinlich, dass der Vorwurf des Bischofs gegen Wiclif in irgend einer Sitzung des Parlaments von 1376 erhoben worden sei. Dieser Zeitpunkt dürfte aber auch nicht allzufrüh sein für die Kunde von dem, was in Rom gegen Wiclif im Werke war: denn es lässt sich voraussetzen, dass ein Schritt wie derjenige, welchen Gregor XI. in den Bullen vom 22. Mai 1377 gethan hat, geraume Zeit vorher von England aus angeregt und in Rom selbst während einer längeren Frist vorbereitet worden sein dürfte. Nach alle dem ist anzunehmen, dass Wiclif selbst entweder Mitglied des »guten Parlaments« von 1376, oder ein Regierungsbeauftragter in diesem Parlament gewesen sei. Und dies vorausgesetzt, zweifeln wir keinen Augenblick, dass er

1) Das muss Thomas Trillek gewesen sein, welcher 1363 Bischof von Rochester geworden, und bei der Thronbesteigung Richard's II. 1377 noch im Amte gewesen ist, vgl. WALSINGHAM, *Hist. angl.* I, 299. 332.

in den kirchlich-politischen Angelegenheiten, welche jenes Parlament so hervorragend beschäftigt haben, eine der einflussreichsten Persönlichkeiten gewesen ist. Hat früher ihn selbst der Aufschwung nationalen Geistes und constitutionellen Wesens, wie er England im XIV. Jahrhundert eigen war, mächtig ergriffen: so ist er im Lauf der Jahre vielmehr einer der Führer seines Volkes auf der Bahn kirchlichen Fortschritts geworden. Freilich bildet dieses Parlament zugleich den Höhepunkt des Einflusses von Wiclif auf seine Nation. Von da an hat sein Einfluss eher abgenommen. Wenigstens der Ausdehnung, so zu sagen der Breite nach. Dagegen ist sein Wirken von da an noch mehr, als bisher, in die Tiefe gegangen.

Das Parlament von 1376 hat noch nach einer anderen Seite hin auf Besserung im Staatsleben hingearbeitet. Im Jahr 1371 hatten die Vertreter des Landes, vermöge einer vorherrschenden antiklerikalen Stimmung, beantragt und durchgesetzt, dass die höchsten Würden im Staat in die Hände von Laien, anstatt von Bischöfen und Prälaten, gelegt wurden. Im Laufe der Jahre hatte sich aber eine merkliche Unzufriedenheit mit dem Regiment, wie es von da an geführt wurde, verbreitet. König Eduard III. war nachgerade altersschwach geworden. Seit dem Tode seiner Gemahlin Philippa († 1369) hatte eine der Hofdamen, Alice Perrers, seine Gunst in auffallendem Grade erlangt, und nicht nur am Hofe eine hervorragende Stellung gewonnen, sondern auch in manche Staatsangelegenheiten sich ungebührlich eingemischt. Ihren Einfluss nun hatte der Herzog von Lancaster sich zu Nutzen gemacht, um das entscheidende Gewicht bei seinem königlichen Vater in Sachen der Regierung an sich zu reissen. Ja man traute ihm noch viel weiter gehende Pläne zu. Der Prinz von Wales, krank und dem Tode nahe, wie er war, erkannte denn doch die Gefahr, und nahm, ungeachtet seiner nothgedrungenen Zurückgezogenheit von den Staatsgeschäften, die Fäden einer Intrike in die Hand, durch welche seinem neunjährigen Sohne Richard die Krone gesichert, und die Partei seines jüngeren Bruders, Johann's von Gent, aus dem Sattel gehoben werden sollte. Er wusste das Haus der Gemeinen und die Geistlichkeit zu einer Coalition gegen die übermächtige Partei des Herzogs von Lancaster zu bewegen. Der Oberhof-

meister des Grafen von March, welcher kraft des Erbrechts seiner Gemahlin die nächsten Ansprüche auf den Thron hatte, übernahm die Hauptrolle in der Handlung. Dieser Hofbeamte hiess Peter de la Mare; er war zugleich Sprecher des Hauses der Gemeinen. Aus Anlass der Bewilligung von Subsidien beschwerten sich die Vertreter der Grafschaften durch ihren Sprecher über die schlechte Finanzverwaltung, ja über Unterschlagungen und Erpressungen, welche im Schwange gingen. Die Personen, welche dieser Vergehen angeschuldigt und überwiesen wurden, waren der Kämmerer Lord Latimer, ein Vertrauter des Herzogs von Lancaster, und Alice Perrers selbst. Jener wurde verhaftet, diese vom Hofe verbannt. Den Herzog selbst, auf den es eigentlich abgesehen war, wagte man doch nicht ausdrücklich namhaft zu machen. Dagegen beantragte man, offenbar um die Kamarilla unschädlich zu machen, Verstärkung des Geheimen Rathes bis auf 10 oder 12 Lords und Prälaten, die stets um den König sein sollten, so dass ohne Zustimmung von sechs, oder mindestens vier unter ihnen kein königlicher Befehl vollzogen werden dürfte. Dieses entschlossene Auftreten des Parlaments gegen die Hofpartei des Herzogs von Lancaster war so sehr nach dem Herzen der Nation, dass namentlich auch dafür das Parlament den Ehrennamen »das gute« erhielt[1].

Während dies vor sich ging, starb am 8. Juni 1376 Eduard, »der schwarze Prinz«, eben so hoch geachtet als Kriegsheld wie als rechtschaffener und liebenswürdiger Charakter. Und ganz im Sinne des Verstorbenen auf Sicherung der Rechte seines Erben bedacht, drangen die Gemeinen in den greisen König, er möge nun seinen Enkel, Richard von Bordeaux, dem Parlament als Thronerben vorstellen lassen. Das geschah denn auch am 25. Juni.

Aber kaum war das Parlament Anfang Juli entlassen, so wurden alle von demselben veranlassten Maassregeln wieder zunichte: der Herzog von Lancaster riss das Staatsruder abermals an sich; Lord Latimer bekam wieder Antheil an den Geschäften, ein anderer Freund des Herzogs, Lord Percy, wurde zum Reichsmarschall ernannt; selbst Alice Perrers kam an den Hof zurück.

1) Rob. Lowth, *The life of William of Wykeham*, Lond. 1758. 81 ff. Pauli, Geschichte von England, 4, 489 ff.

Die Kamarilla umgarnte den altersschwachen König ganz und gar. Die Führer der Partei des verstorbenen Prinzen von Wales mussten die Rache der kleinen aber mächtigen Hofpartei empfinden: Peter de la Mare, der gewesene Sprecher der Gemeinen, wurde verhaftet, und musste fast zwei Jahre lang im Gefängniss schmachten; der Bischof von Winchester, Wykeham, wurde in Anklagestand versetzt und auf 20 Meilen vom königlichen Hoflager verbannt, während zugleich die Temporalien seines Bisthums mit Beschlag belegt wurden.

Es fragt sich, inwiefern bei dem Bestreben des »guten Parlaments«, die rechtmässige Thronfolge zu sichern und den Hof sowohl als die Staatsverwaltung von unwürdigen Elementen zu säubern, einem Bestreben, dessen Erfolge vorderhand wieder rückgängig geworden waren, Wiclif betheiligt gewesen sei. Falls er Mitglied des genannten Parlaments gewesen ist, und bei den kirchlich-politischen Anträgen desselben maassgebend mitgewirkt hat, kann er auch bei dem Bemühen jener Körperschaft, die Erbfolge sicher zu stellen, den Hof und die Regierung zu reformiren, nicht ganz ohne Betheiligung geblieben sein; er muss sich auf die eine oder die andere Seite gestellt haben. Eine bestimmte Aussage von ihm selbst, oder ein ausdrückliches Zeugniss darüber von anderer Seite steht uns allerdings nicht zu Gebote. Aber mittelbar lässt sich wenigstens so viel sicher ausmachen, dass er in keinem Fall eine hervorragende Rolle bei dem Bemühen, die Günstlinge des Herzogs von Lancaster vom Hof und vom Einfluss auf die Staatsangelegenheiten zu verdrängen, gespielt haben kann. Denn sonst würde sicher der Herzog ihm nicht schon ein Halbjahr später (am 19. Februar 1377) seinen mächtigen Schutz geliehen haben. Auf der andern Seite aber lässt sich doch auch kaum erwarten, dass Wiclif die Partei eines Lord Latimer und Genossen ergriffen haben sollte, zumal es sich in dieser Angelegenheit um derartige sittliche und rechtliche Güter handelte, für die er seiner ganzen Denkungsart nach warme Theilnahme hegen musste. Diese Erwägungen zusammengenommen führen uns auf die Ansicht, dass Wiclif der Mehrheit des Parlaments, welche auf Reinigung des Hofs und der Regierung hinarbeitete, zwar nicht entgegen-

getreten sein, aber sich an dieser Sache auch nicht in hervorragender Weise betheiligt haben dürfte; letzteres um so weniger, als er überhaupt nur an den kirchlich-politischen Angelegenheiten persönlich thätigen Antheil zu nehmen gewohnt und berufen war. Aber eben in Folge seines Auftretens in kirchlich-politischen Dingen zogen sich bereits drohende Wolken über ihm zusammen.

Viertes Kapitel.

Das Einschreiten der Hierarchie gegen Wiclif. 1377 und 1378.

I.

Eben zu der Zeit, wo Wiclif in seiner Heimath hoch geachtet und einflussreich da stand, brach ein Unwetter gegen ihn los. Als entschlossener, einsichtsvoller und erfahrener Patriot besass er sowohl das Vertrauen des Volks als die Gnade des Königs. König Eduard III. hatte ihm bereits mehr als eine Präbende verliehen. Wie ihn Männer der Universität Oxford früher durch Amt und Würden ausgezeichnet hatten, ist oben [1]) berichtet. Nachdem er Seneschall im Merton-Collegium gewesen war, haben wir ihn als Vorstand von Balliol gesehen. Und dieses sein Collegium ernannte ihn 1361 zum Pfarrer von Fillingham. Sieben Jahre später vertauschte er diese Stelle mit dem Pfarramt in Ludgershall, Grafschaft Buckingham, ohne allen Zweifel lediglich deshalb, weil dieses Pfarrdorf ganz in der Nähe der Universitätsstadt selbst lag. Am 12. November 1368 trat Wiclif die Pfarrstelle zu Ludgershall an. Im Jahr 1375 wurde er Inhaber einer Präbende zu Aust, am Südufer des Severn romantisch gelegen und zu dem Stift Westbury bei Bristol gehörig, wo 1288 zu Ehren der heiligen Dreieinigkeit ein Chorherrnstift für einen Dechanten und mehrere Canonici errichtet worden war [2]). In

1) Buch II. Kap. 2. II. S. 313.

2) Dass der König ihn zu dieser Präbende präsentirt habe, behauptet Vaughan, *Monograph* 180. Uebrigens ist nur so viel urkundlich gewiss, dass Eduard III. am 6. November 1375 die Ernennung bestätigt hat.

Aust selbst (der Name entstanden aus »*Austre clive*«, Südklippe) stand eine Kapelle, nicht eine Pfarrkirche; die Präbende wurde offenbar nur als eine Ehrenstelle und Sinekure betrachtet, während der jeweilige Inhaber die stiftungsmässig zu haltenden Messen durch einen Hülfspriester versehen lassen konnte. Wiclif scheint jedoch diese Präbende sofort wieder aufgegeben zu haben; denn noch im gleichen Monat November wurde sie, wie aus einem Eintrag in den königlichen Kanzleirollen zu ersehen ist, an einen gewissen Robert von Farryngtone verliehen[1].

Dagegen war die Ernennung zu dem Pfarramt des Städtchens Lutterworth in der Grafschaft Leicester laut urkundlichen Zeugnisses ein Ausfluss königlicher Huld. Zwar stand das Patronatrecht an sich nicht der Krone zu, sondern der Familie, welche den Grundbesitz an Ort und Stelle inne hatte; und das war zu jener Zeit die dem hohen Adel angehörige Familie Ferrars von Groby. Weil aber der damalige Erbe Lord Henry Ferrars minderjährig war, so übte bei der dermaligen Erledigung der Stelle die Krone das Collaturrecht aus. Und so präsentirte Eduard III. im April 1374 zu dem dortigen Pfarramt, welches eine Rectorie war, unsern Johann Wiclif[2]. Wir werden unten hierauf zurückkommen. Nur so viel sei hier bemerkt, dass Wiclif das zuvor bekleidete Pfarramt in Ludgershall sofort aufgegeben zu haben scheint, als er die Pfarrstelle in Lutterworth inne hatte: wenigstens war schon im Mai 1376 ein gewisser Wilhelm Neubald Pfarrer in ersterem Dorfe[3]. Wiclif hat sich mehr als einmal stark genug darüber ausgesprochen, dass manche Priester und Prälaten eine ganze Anzahl von Pfründen zugleich bekleideten.

1) *Rotuli patentes* 49. Edw. III. 1. m. 11, Wiclif-Bibel *Pref.* VII.

2) Dieser Hergang der Sache ist sicher gestellt durch einen Eintrag im Archiv des Bisthums Lincoln, welcher zunächst von der Ernennung des Nachfolgers handelt, nachdem Wiclif am 31. December 1384 gestorben war. Bei dieser Gelegenheit übte Lord Henry Ferrars sein Patronatrecht persönlich aus; zugleich wurde constatirt, dass die letztvorhergegangene Ernennung, wegen Minderjährigkeit des Genannten, vom König Eduard vollzogen worden sei. S. den Eintrag bei Lewis, 44. Anm., und bei Vaughan, *Monogr.* 180 folg. Anm.

3) Laut Eintrag im Archiv von Lincoln, *Registrum Bokyngham.*

Und er hatte Grund dazu. Es musste weit gekommen sein, wenn selbst ein Papst über die Häufung von Kirchenämtern in einer und derselben Person als über einen Schaden der Kirche sich ausliess, wie Urban V. in einer Bulle vom Mai 1365 gethan hat. In Folge dessen wurde eine Art statistische Uebersicht aufgenommen, indem jeder Kleriker angewiesen wurde, seinem Bischof amtliche Rechenschaft abzulegen über die verschiedenen Pfründen, deren Inhaber er war. Es ergab sich aus der Anzeige, welche der nachmalige Bischof Wykeham, damals noch Archidiaconus von Lincoln und Geheimschreiber des Königs, dem Bischof von London eingereicht hat, dass er nicht weniger als zwölf Pfründen, mitunter von sehr beträchtlichem Einkommen, inne hatte, während er nicht ein einziges dieser geistlichen Aemter selbst zu versehen im Stande war: denn er musste, als Geheimschreiber Eduard's III., am königl. Hoflager sich aufhalten[1]. Dieses Beispiel spricht allein schon laut genug. Somit war Wiclif sachlich allerdings berechtigt, jenen Misstand stark zu rügen. Aber wir müssten ihm das innere sittliche Recht streitig machen, über jenen Misbrauch Klage zu führen, wenn er selbst sich dessen schuldig gemacht hätte, was er an Anderen rügte. Und sicher hätten ihm in diesem Fall seine Gegner den Vorwurf nicht erspart, dass er an Andern tadle, was er sich selbst erlaube. Aber er hat nicht so gehandelt. Er hat niemals eine mit Seelsorge verbundene Stelle neben einer zweiten zu gleicher Zeit inne gehabt.

Diese Uneigennützigkeit konnte ihn aber vor hierarchischer Anfechtung nicht schützen. Im Laufe des einen Jahres 1377 wurde er zweimal zur Verantwortung vor geistliche Richter vorgeladen. Das erstemal vor die Convocation, das zweitemal vor einige Prälaten als Commissare des Papstes selbst. Die zweite Vernehmung fand jedoch in Wirklichkeit erst im Anfang des nächsten Jahres statt. Die Vorladung vor die Convocation liegt in Hinsicht ihrer nächsten Veranlassung und der Gegenstände, über welche Wiclif sich zu verantworten hatte, sehr im Dunkeln. Wir finden nirgends eine urkundliche Angabe über diejenigen Lehren Wiclif's, welche dort hätten erörtert werden sollen. Dagegen kennen wir

1) Rob. Lowth, *Life of William of Wykeham* 1758. 31 folg.

den Hergang bei dem Auftreten Wiclif's von seinen geistlichen Richtern. Und dieser Gang der Dinge führt uns auf die Vorstellung, dass das Einschreiten gegen ihn mit dem politischen Parteiwesen jener Tage zusammenhing. Die Prälaten waren gegen den Herzog von Lancaster erbittert, welcher mit aller Macht dahin arbeitete, sie um ihren politischen Einfluss zu bringen. Nun konnten sie ihm auf der politischen Arena für den Augenblick nicht beikommen. Um so lieber ergriffen sie die Gelegenheit, ihn auf kirchlichem Gebiet in einem Theologen, der dem Herzog nahe stand, mittelbar zu demüthigen.

Das Parlament war am 27. Januar 1377 eröffnet worden. Ein paar Tage später, am 3. Februar, trat die Convocation, mit andern Worten das klerikale Parlament, gleichfalls zusammen. Und die Convocation lud Wiclif vor ihr Forum. Ohne Zweifel war der Bischof von London, William Courtnay, der eigentliche Urheber dieses Vorgehens. Dieser war ein jüngerer Sohn des Grafen von Devonshire, von Seiten seiner Grossmutter ein Urenkel König Eduard's I., mehreren Geschlechtern des hohen Adels nahe verwandt, zudem ein Mann von hochfahrender hierarchischer Gesinnung und von ungestümem Wesen. Erst im Jahre 1375 war er vom Bisthum Hereford zu dem ansehnlichen Bisthum London befördert worden. Sein Vorgänger in London, Simon Sudbury, jetzt Erzbischof von Canterbury, war nicht so thatkräftig als Courtnay selbst, welcher Adel und Hierarchie in sich vereinigte und in seiner eigenen Person die Coalition der Adelsgeschlechter mit der Prälatur gegen die hochfliegenden Plane des Herzogs von Lancaster repräsentirte.

Aber eben deshalb, weil der Vorladung weniger kirchliche als politische Triebfedern zu Grunde lagen, hielt es der Herzog für geboten, Wiclif seinen mächtigen Schutz zu leihen. Er entschloss sich, ihn in eigener Person in die Versammlung der Prälaten zu begleiten. Donnerstag den 19. Februar 1377 versammelten sich die Würdenträger der Kirche und ihre Abgeordneten in der Paulskirche zu London, welche nach dem Brand von 1077, der die Kathedrale nebst einem grossen Theil der City eingeäschert hatte, umfangreicher wieder aufgeführt worden war. Nun aber erschien als Begleiter Wiclif's der Herzog von Lancaster, und

der damalige Grossmarschall von England, Lord Henry Percy, welcher seinen Marschallstab dem Herzog verdankte, mit bewaffnetem Gefolge und andern Freunden des Gelehrten; insbesondere befanden sich darunter vier Baccalaureen der Theologie aus den vier Bettelorden, welche, nach dem Wunsche des Herzogs, erforderlichen Falls als gelehrte Anwälte Wiclif's auftreten sollten[1]. Der Reichsmarschall schritt voran, um in dem Gedränge des Volks dem Herzog und Wiclif Raum zu schaffen. Dessen ungeachtet hielt es schwer genug, einen Zugang zu der Kathedrale zu öffnen, und in der Kirche selbst bis zu der Stelle, wo die Bischöfe Platz genommen hatten, durchzudringen. Das ging natürlich nicht ab ohne eine ziemliche Störung in dem Heiligthum. Der Bischof von London, Courtnay, erklärte deshalb dem Lord Percy, wenn er vorher gewusst hätte, was für eine Meisterschaft er sich in der Kirche anmaassen würde, so würde er ihm den Eintritt verwehrt haben. Worauf der Herzog von Lancaster dem Bischof in heftigem Unmuth erwiederte, er wolle solche Meisterschaft hier ausüben, wenn gleich der Bischof Nein sage. Nach vielem Stossen und Zerren drangen sie endlich durch bis in die Liebfrauen-Kapelle, wo Herzoge und Barone neben dem Erzbischof und anderen Bischöfen sassen. Hier stand denn Wiclif vor seinen Richtern, des Verhörs gewärtig. eine hagere Gestalt, in einen langen leichten Mantel von schwarzer Farbe gehüllt, von ähnlichem Schnitt, wie ihn noch heut zu Tage Doctoren, Magister und Studirende in Cambridge und Oxford tragen, mit einem Gür-

1) Die letztere Angabe entnimmt FOXE, *Acts and Monum.* II, 800 folg., ed. Townsend, der handschriftlichen Chronik eines Mönchs von St. Albans, welche ihm der Erzbischof Matthäus Parker dargeliehen hatte, und aus der er die ganze detaillirte Erzählung über den Hergang geschöpft hat. Die Neueren schweigen darüber, nachdem LEWIS S. 56 erklärt hat, es sei höchst unwahrscheinlich, dass Bettelmönche sich entschlossen haben sollten, die Vertheidigung eines Mannes zu übernehmen, welcher ihre abergläubischen, betrügerischen und unsittlichen Handlungen aufgedeckt habe. Allein letzteres beruht auf Irrung, und wir haben keinen Grund, die Thatsache in Zweifel zu ziehen, zumal der Gewährsmann Foxe's nicht behauptet, Wiclif selbst habe jene vier Bettelmönche zu seiner Vertheidigung mitgenommen, sondern der Herzog habe sie aufgefordert, jenem beizustehen. Und von Lancaster ist es bekannt, dass er ein ebenso erklärter Freund der Bettelorden war, wie ein abgesagter Feind der Prälatur.

tel um den Leib; der Kopf, mit starkem langem Bart geschmückt, zeigt scharfe, kühne Züge[1]), ein durchdringend klares Auge, fest geschlossene Lippen, welche von Entschlossenheit zeugen: die ganze Erscheinung voll hohen Ernstes, bedeutend und charaktervoll.

Der Reichsmarschall wendete sich nun an W i c l i f, und hiess ihn sich setzen, denn er werde viele Fragen zu beantworten haben: er habe nöthig sich auszuruhen. Da erwiederte der Bischof von London, ausser sich vor Zorn, W i c l i f dürfe sich hier nicht niedersetzen; es sei weder gesetzlich erlaubt noch schicklich, dass er, da er vorgeladen sei um vor seinem ordentlichen Richter sich zu verantworten, während seines Verhörs sitze: er müsse stehen. Darüber entspann sich ein so heftiger Wortwechsel zwischen beiden, dass einer dem andern Schmähreden gab, wodurch die anwesende Menge aufgeregt wurde. Nun fing der Herzog an, und erlaubte sich mit hitzigen Worten den Bischof anzutasten, worauf dieser nichts schuldig blieb mit Sticheln und Schelten. Da der Herzog sich in diesem Stücke sogar übertroffen sah, so ging er zu Drohungen über: er wolle nicht nur den Bischof, sondern auch die ganze Prälatur in England für ihren Uebermuth züchtigen. Er sagte ihm namentlich: »Du prahlest mit deinen Eltern; aber sie

1) Die Schilderung der äusseren Erscheinung W i c l i f's nach den unzweifelhaft alten und ursprünglichen Portraits, deren mehrere, im Wesentlichen übereinstimmend, und doch nicht von einem und demselben Original abzuleiten, bis auf den heutigen Tag erhalten sind. Dasjenige Bild, welches dem Werke von L e w i s beigegeben ist, hat zum Original ein Gemälde im Besitz des Grafen Denbigh. Das von VAUGHAN sowohl in seinem älteren als im neueren Werk wiedergegebene ist demjenigen Gemälde entnommen, welches dem Pfarrhaus des Dorfes Wycliffe in der Grafschaft York als Stiftung angehört. In neuerer Zeit (1851) ist ein merkwürdiges Portrait zum Vorschein gekommen, im Besitz einer Familie P a y n e in Leicester, welches eine Art Palimpsest ist; denn das ursprüngliche Bild, welches W i c l i f darstellt und aus dem XV. Jahrhundert zu stammen scheint, ist noch vor der Reformation übermalt und in das Portrait eines unbekannten Dr. Robert Langton umgewandelt worden. Allein man hat das Original darunter entdeckt, und dieses stellt W i c l i f in etwas jüngerem Alter und mit volleren, festeren Zügen dar als die übrigen vorhandenen Gemälde. Vgl. Separatabdruck des Artikels »*Wycliffe*« aus *British Quarterly Review* 1858. Oct. 40. Anm.

werden nicht im Stande sein dir zu helfen, sie werden genug zu thun haben sich für ihre eigene Person zu decken!« Der Bischof entgegnete, wenn er kühn genug sei die Wahrheit zu reden, so setze er sein Vertrauen nicht auf seine Eltern, noch sonst auf irgend einen Menschen, sondern einzig und allein auf Gott. Hierauf flüsterte der Herzog dem, welcher ihm zunächst stand, zu, er wollte lieber den Bischof an den Haaren aus der Kirche hinausschleppen, als sich das von ihm bieten lassen. Allein das war doch nicht so leise gesprochen worden, dass nicht einige Bürger von London es gehört hätten. Daher entstand unter diesen eine Aufregung: sie wollten es sich nicht gefallen lassen, riefen sie, dass ihr Bischof so verächtlich behandelt werde; lieber wollten sie ihr Leben lassen, als dass man ihn bei den Haaren fasse.

Da die Verhandlung, ehe sie recht angefangen hatte, in ein wüstes Zanken und Lärmen ausartete, so wurde die Sitzung (noch vor 9 Uhr Vormittags) aufgehoben. Der Herzog und der Lord Marschall zogen mit ihrem Schützling ab, ohne dass dieser nur ein einziges Mal zum Worte gekommen wäre. Aber die Bürger von London, welche sich in ihrem Bischof beleidigt sahen, wurden noch mehr aufgebracht, als gerade an demselben Tage im Parlament der Antrag gestellt wurde, das Regiment der City nicht mehr in den Händen des Mayors zu lassen, sondern einem königlichen Commissar zu übergeben. So kam die Bedrohung der municipalen Freiheiten und des Selbstregiments der Hauptstadt zu der Ehrenkränkung wider ihren Bischof noch hinzu. Kein Wunder, dass der Unmuth sich in Thaten Luft machte.

Tags darauf hielten die Bürger von London eine grosse Berathung über die doppelte Unbill, welche ihnen angethan sei: die Gefährdung ihrer Autonomie und die Kränkung ihres Bischofs. In diesem Augenblick erfuhren sie, dass der Lordmarschall einen Bürger in seiner eigenen Wohnung, inmitten der Stadt, verhaftet habe; da rannten sie nach den Waffen, stürmten die Wohnung des Marschalls Percy, befreiten den dort gefangen gehaltenen Mitbürger, und durchsuchten das Haus nach dem Lord selbst. Da sie ihn hier nicht fanden, liefen sie weiter nach der Wohnung des Herzogs von Lancaster in dem Stadttheil Savoy, wo sie beide Herren zu treffen gedachten. Aber hier fanden sie weder den

einen noch den andern. Dafür liess das Volk seine Wuth theils an einem Priester aus, den sie unterwegs tödtlich verwundeten, theils an dem Wappen des Herzogs, das sie von dessen Palast in Savoy abnahmen, und auf einem öffentlichen Platze der Stadt umgekehrt aufhingen, zum Zeichen, dass er ein Verräther sei. Ja sie hatten gute Lust, den Palast des Herzogs zu demoliren. Allein Bischof Courtnay selbst trat ihnen entgegen und drang auf Ruhe und Ordnung [1]. Ueberdies schritt die Prinzessin von Wales, Wittwe des schwarzen Prinzen und Mutter des jungen Thronerben Richard, vermittelnd ein, um eine Aussöhnung zwischen dem Herzog und den Bürgern der Hauptstadt zu Stande zu bringen. Dieser Zweck wurde in der Weise erreicht, dass der Herzog einwilligte, dass der in Ungnade vom Hof verbannte Bischof von Winchester, Wilhelm von Wykeham, und der gewesene Sprecher der Gemeinen im Parlament, Peter de la Mare, welcher verhaftet war, von ihresgleichen gerichtet würde. Dagegen setzte er durch, dass der bisherige Mayor von London nebst den Aldermännern durch andere Persönlichkeiten ersetzt wurde. Ferner weil man die Anstifter des Auflaufs und die Verbreiter von Spottliedern gegen den Herzog nicht ermitteln konnte, so wurde zur Genugthuung für den letzteren verordnet, dass auf Kosten der Stadt eine kolossale Wachskerze erkauft und mit dem daran befestigten Wappen des Herzogs in feierlicher Procession nach der St. Paulskirche gebracht werde, um dort vor dem Bilde der Jungfrau Maria angezündet zu werden [2].

Die Vorladung hat also ein ganz unerwartetes Ende gefunden. Wiclif selbst ist gar nicht zum Worte gekommen. Der Vorfall scheint für ihn selbst ganz ohne Folgen vorübergegangen zu sein. Aber die Entwicklung der Scene und der Auflauf, welcher in Folge derselben sich ereignete, hat eine bereits hoch gestiegene Spannung zwischen Lancaster mit seiner Partei einerseits und den englischen Prälaten andererseits zu einem offenen Bruch getrieben, bei welchem Wiclif selbst keineswegs die Hauptperson war. Es wird Wiclif selbst wahrhaft peinlich gewesen sein, dass es um seinetwillen zu solchen Scenen kommen musste, und zwar an

1) Walsingham I, 325.

2) Foxe, *Acts and Monuments* II, 801. cf. Walsingham I, 325 folg.

einem geweihten Orte. Sicher würde es ihm lieber gewesen sein, wenn er sich hätte offen verantworten können gegenüber den Anschuldigungen, die man wider ihn erheben mochte. Aber wer will ihn dafür verantwortlich machen, dass von Seiten seiner Gegner sowohl als seiner Gönner seine Person benützt wurde, um anderweitige Zwecke zu verfolgen? Die Prälaten, indem sie ihn vor die Convocation vorluden, wollten in ihm seinen Gönner, den Herzog, treffen! Und dieser nahm den Handschuh als ihm selbst hingeworfen auf, und freute sich eine Gelegenheit erlangt zu haben, um den Bischof von London, und in ihm die englischen Prälaten überhaupt zu demüthigen. Wenn aber in Folge des Auftritts in der Paulskirche die Londoner Bürger gegen den Herzog entrüstet waren, so ist dies noch kein Beweis, dass sie auch gegen Wiclif eingenommen waren. Ich will zwar kein Gewicht darauf legen, dass binnen weniger als Jahresfrist die Bürger der Stadt sich seiner höchst angelegentlich angenommen haben, — denn das könnte man leicht auf die Rechnung des Wankelmuths der Menge schreiben. Desto mehr Beachtung verdient der Umstand, dass am 19. und 20. Februar 1377 nichts anderes als theils die rücksichtslose Beleidigung des Bischofs von London, theils die Besorgniss für die municipalen Rechte und Privilegien der Stadt die Gemüther gegen den Herzog empört hat; — und weder das eine noch das andere konnte man mit Grund Wiclif selbst Schuld geben.

II.

Hatte die Vorladung Wiclif's vor die Convocation ganz und gar keine Folgen für ihn selbst gehabt, so liessen seine kirchlichen Gegner ihre Plane gegen ihn darum doch nicht fallen. Die politischen Freunde und Gönner des Mannes waren zu mächtig, als dass die Prälaten ihn hätten nach Wunsch niederbeugen können. Daher wandte man sich an die päpstliche Kurie, um ihn mit der Wucht der höchsten Auktorität in der Gesammtkirche zu erdrücken. Ohne Zweifel waren die ersten Schritte dazu schon geraume Zeit vorher gethan. Jetzt wird man nach dem Hergang in der Paulskirche nur noch zu schnellerer Entscheidung gedrängt haben. Wer sind hauptsächlich die Ankläger Wiclif's in Rom gewesen? John Foxe hat geantwortet: die englischen Bischöfe

haben Sätze von ihm gesammelt und nach Rom geschickt [1]. Allein seit Lewis gilt es ziemlich als ausgemacht, dass die Mönchspartei, und vor allem die Bettelmönche, bei der Kurie gegen ihn aufgetreten seien [2]. Ich kann nur Foxe beistimmen. Es beruht lediglich auf einer Verwechslung der Zeiten, wenn man voraussetzt, dass schon damals ein Prinzipienkampf zwischen Wiclif und den Bettelorden entbrannt gewesen sei. Und wenn dies auch der Fall gewesen wäre, so würden doch nicht einzelne Orden und ihre Vertreter, sondern nur die Bischöfe der englischen Kirche als die competenten öffentlichen Ankläger in Sachen der Lehre anerkannt worden sein. Und ich finde in der That, dass Wiclif selbst nicht die Mönche, sondern die Bischöfe als diejenigen betrachtet, welche in Rom eine Verurtheilung seiner Sätze betrieben hätten [3]. Demnach betrachte ich nicht die Bettelorden, sondern den anglikanischen Episkopat als den Haupturheber des Einschreitens der römischen Kurie gegen Wiclif als angeblichen Irrlehrer. Das Netz wurde mit solcher Umsicht geflochten und ausgeworfen, dass der gefürchtete und bisher durch mächtige Gönner in Schutz genommene Mann voraussichtlich nicht sollte entgehen können. Man hatte eine gehörige Anzahl Sätze gesammelt, die Wiclif theils in Vorlesungen und Disputationen an der Universität öffentlich ausgesprochen, theils in Schriften niedergelegt hatte, und deren gefährliche, für Kirche und Staat gleich bedrohliche Tragweite leicht in's Auge fallen musste. Dann aber galt es, die Fäden so zu legen und in einander zu flechten, dass sie ein Netz bildeten, geeignet das Wild zu fangen und endgültig festzuhalten. Auch diese Aufgabe schien klug gelöst zu sein: nicht weniger als fünf Bullen ergingen auf einmal, und alle zielten auf einen und denselben Punkt. Am 22. Mai 1377 [4] unterzeichnete Gregor XI.,

1) *Acts and Monuments*, ed. Townsend, 1844. Vol. III. p. 4.

2) Lewis 46. Shirley, *Fasc. Ziz.* XXVII. folg. Boehringer, Wycliffe 53 folg.

3) *De Ecclesia* c. 15. Wiener Handschrift Nr. 1294. 178, Col. 2.

4) XI. *Calendas Junii* entspricht, nach dem modernen Kalender, dem obigen Datum, wie schon Lewis S. 49 richtig berechnet hat, während Dr. Vaughan nicht blos in seinem ersten Werk I, 375, sondern auch noch

welcher sich kurz vorher von Avignon nach Italien begeben hatte und am 17. Januar feierlich in Rom eingezogen war, in der prachtvollen Kirche St. Maria Maggiore, einer der 5 Patriarchalkirchen Rom's, fünf Bullen gegen Wiclif. Eine, und zwar diejenige, welche meines Erachtens den Schwerpunkt der ganzen Fünfzahl bildet, ist an den Erzbischof von Canterbury und den Bischof von London gerichtet[1]. Sie ertheilt beiden Prälaten apostolischen Auftrag und Vollmacht, sich vorerst unter der Hand zu erkundigen, ob die in einer Beilage[2] enthaltenen Sätze wirklich von Johann Wiclif aufgestellt worden seien, und wenn dem so sei, ihn persönlich verhaften zu lassen und so lange gefangen zu halten, bis sie auf erstattete Anzeige vom Papst weitere Weisung erhalten würden. Diese Bulle enthält die eigentliche Instruction und Vollmacht an die beiden Prälaten, als Beauftragte des Papstes in der Sache zu handeln. Eine zweite Bulle enthält nur eine Ergänzung zu der Hauptbulle[3]. Sie ist gleichfalls an den Primas und an den Bischof von London gerichtet und verordnet, was geschehen solle, falls Wiclif geheime Kunde von dem Process, der ihm drohe, bekommen und sich der bevorstehenden Verhaftung durch die Flucht entziehen sollte. Für diesen Fall werden die beiden Prälaten mit Auftrag und apostolischer Vollmacht versehen, eine öffentliche Vorladung an Wiclif ergehen zu lassen, dass er binnen drei Monaten, vom Datum der Vorladung an, sich vor Gregor XI. zur Verantwortung persönlich stelle. Eine dritte Bulle, ebenfalls an die oben genannten Prälaten adressirt[4], fordert dieselben auf, den König Eduard und seine Söhne, die Prinzen, sowie die Prinzessin von Wales, Johanna (die Wittwe des schwarzen Prinzen), auch andere Grosse des Reichs und Ge-

in seiner neueren Monographie, S. 200. 203, regelmässig aber vollkommen irrig, vom 11. Juni spricht.

1) Walsingham I, 350 ff. Lewis, Anh., Nr. 15. S. 310 ff. Vaughan, *Life and opinions* I, 429 folg.: »*Regnum Angliae gloriosum*« etc.

2) Walsingham I, 353 ff. Lewis 316 folg. Nr. 18. Vaughan *Life* I, 457 folg.

3) Walsingham I, 348 ff. Lewis 308 folg. Nr. 14.: »*Nuper per nos*« etc.

4) »*Super periculosis admodum erroribus*« etc. Walsingham I, 347. Lewis 307. Nr. 13. Vaughan, *Life* I, 427.

heime Räthe, sei's unmittelbar, sei's durch Theologen von unverdächtiger Gesinnung, von der Irrthümlichkeit, ja Staatsgefährlichkeit der verurtheilten Sätze Wiclif's zu überzeugen und dafür zu stimmen, dass sie mit aller Macht zur Ausrottung dieser Irrthümer mithelfen möchten. Die vierte Bulle, direkt an den König gerichtet[1], setzt diesen in Kenntniss von dem Auftrag, welcher in Betreff Wiclif's dem Erzbischof und dem Bischof von London ertheilt worden war. Zugleich wird Eduard III., unter warmer Belobung des Eifers, welchen er und seine Vorgänger auf dem Throne für den katholischen Glauben an den Tag gelegt hätten, dringend ersucht und aufgefordert, dem Erzbischof und dem Bischof zur Vollführung ihres Auftrags königliche Huld und Beistand zuzuwenden. Die fünfte Bulle endlich[2] ist an Kanzler und Universität in Oxford gerichtet, um diese mit allem Nachdruck, ja bei Strafe des Verlustes ihrer Privilegien aufzufordern, dass sie nicht allein der Aufstellung und Vertheidigung irrthümlicher Thesen vorbeugen, sondern auch Wiclif und seine hartnäckigen Anhänger verhaften und an die Commissare des Papstes, den Erzbischof und den Bischof von London ausliefern sollen.

Man sieht, der Plan war reiflich überlegt. Die Erreichung des Ziels schien gesichert, sofern der König und die Prinzen des königlichen Hauses, der Geheime Rath und der hohe Adel so wie die Universität, deren Mitglied der Angeklagte war, in das Interesse gezogen wurden. Demnach war zu erwarten, dass die Staatsregierung, die Macht des Adels und die Mittel einer so bedeutenden Körperschaft wie die Universität Oxford, den beiden Kirchenfürsten und Beauftragten der Kurie behülflich sein würden, um Wiclif in die Gewalt der Kurie zu bringen. Denn darauf war es abgesehen. Es war nicht die Meinung, dass der Primas und Bischof Courtnay die Hauptuntersuchung gegen

1) »*Regnum Angliae quod Altissimus*« etc. Walsingham I, 352 folg. Lewis 312 ff. Nr. 16. Vaughan a. a. O. I, 430 folg.

2) »*Mirari cogimur et dolere*« etc. Walsingham I, 346 folg. Lewis 305 folg. Nr. 12. Vaughan, *Life* I, 425 folg. Shirley, *Fasc. Ziz.* 242 ff. Dass das Datum in dieser Quelle (30. Mai 1376) falsch ist, hat der Herausgeber nachträglich selbst entdeckt, s. Introd. XXVIII, Anm. 1.

Wiclif führen und das Urtheil sprechen sollten. Nur eine Voruntersuchung war ihnen übertragen, sofern sie, aber ganz unter der Hand und vertraulich, sich davon vergewissern sollten, dass die mitgetheilten Thesen wirklich von Wiclif aufgestellt und festgehalten seien. Aber den eigentlichen Ketzerprocess behielt offenbar der Papst sich selber vor. Es war wohl berechnet, dass der Papst Englands Ehrgefühl in Anspruch nahm, um alle Betheiligten für den Zweck zu gewinnen, den man erreichen wollte. Dem König wird vorgehalten, welch hohen Ruhm sein Land von jeher durch Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit erlangt, und wie feurigen Eifer für den Glauben er selbst und seine Ahnen bewiesen haben. Die Universität Oxford muss sich daran erinnern lassen, dass ihr berühmter Name darunter leide, wenn sie unthätig zusehe, wie auf ihrem ruhmvollen Gefilde Unkraut unter dem Weizen aufgehe und heranwachse. Selbst die beiden Bischöfe, welche Gregor XI. mit Vollmacht betraut, gehen nicht frei aus. Es wird ihnen zu Gemüthe geführt, dass die englischen Bischöfe in früheren Zeiten stets auf der Warte gestanden und sorgfältig darüber gewacht hätten, dass kein Irrthum um sich greife. Nun aber fehle es an Ort und Stelle dermaassen an Wachsamkeit, dass man in dem weit entlegenen Rom die heimlichen Ränke und offenen Angriffe feindseliger Menschen eher gewahr werde, als man in England selbst ihnen Abwehr entgegensetze. Ferner schien es rathsam darauf hinzuweisen, dass einige unter den namhaft gemachten Sätzen Wiclif's dem Sinne nach zusammenfallen mit den Ansichten eines Marsilius von Padua und Johann von Jandun, deren Buch schon von Papst Johann XXII. verurtheilt worden sei[1].

Fassen wir die misbilligten Sätze selbst in's Auge. Es sind ihrer neunzehn. Aber sie sind nicht streng logisch geordnet. Das ist natürlich nicht Wiclif's Schuld. Denn nicht er hat sie so zusammengestellt, wie sie in der Beilage zu den päpstlichen Bullen erscheinen, sondern seine Gegner. Diese haben klug be-

1) Vgl. oben Buch I, Kap. 1. IV. S. 107 ff. Das von beiden gemeinsam ausgearbeitete Buch *Defensor pacis* wurde von Johann XXII. 1327 in dem Dekret: »*Licet juxta doctrinam Apostoli*« verdammt.

rechnend die fünf ersten Thesen an die Spitze gestellt, um gleich durch die ersten Sätze den Staatsmännern und den Grossen des Reichs den Eindruck zuzuführen, dass Wiclif nicht blos in kirchlichen, sondern auch in staatlichen und bürgerlichen Dingen revolutionär gewesen sei, ja selbst das Privateigenthum und das Erbrecht in Frage stelle. Denn in Satz 1—5 handelt es sich ganz und gar nicht um kirchliche, sondern einzig und allein um rechtliche und bürgerliche Dinge wie Eigenthum, Besitzrecht, Erbrecht u. s. w. Man hat zwar bisher immer vorausgesetzt, dass hier von der weltlichen Herrschaft der Päpste die Rede sei, vom Kirchenstaat und vom Kirchengut überhaupt. Allein dem ist nicht so. Diese bis jetzt ausnahmslos herrschende Auffassung beruht lediglich auf Misverständniss und Vorurtheil. Bei unbefangener Prüfung ergibt sich mit Sicherheit, dass blos von bürgerlichen und Rechtsverhältnissen die Rede ist[1]). Wiclif will alles Erb- und Eigenthumsrecht nicht als ein an und für sich unbedingtes und schlechthin gültiges, sondern als ein von Gottes Willen und Gnade abhängiges betrachtet wissen. Sodann stellt er Nr. 6. 7. vgl. 17. 18. den kühnen Satz auf: »Falls die Kirche sich in Abwege verirrt, oder die Kirchenmänner die Güter der Kirche stetig misbrauchen, so können Könige und weltliche Herren ihnen die weltlichen Güter rechtmässiger und sittlicher Weise entziehen. Möge die Dotation von Seiten der Stifter noch so nachdrücklich gewahrt worden sein: so ist sie doch der Natur der Sache nach

1) Schon LEWIS 46 hat die Artikel auf das Kirchengut, den Kirchenstaat u. s. w. bezogen. Ihm folgte VAUGHAN, *Life and Opinions* I, 368 folg. 381., und diesem wieder alle Neueren. Das Misverständniss heftete sich an die Worte im ersten Artikel: *Petrus et omne genus suum*, Worte, die man von dem Apostel Petrus und seinen Nachfolgern auf dem römischen Stuhl verstehen zu müssen glaubte. Aber um nicht davon zu reden, dass *genus* ein höchst auffallender Ausdruck wäre für *successores*, so gebraucht Wiclif in seinen ungedruckten Werken öfters den Namen Petrus, wie man die Vornamen Cajus, Titus u. s. w. zu gebrauchen pflegt, nämlich beispielsweise. Ganz entscheidend aber ist die Thatsache, dass in dem Buch *De civili dominio* I, c. 35, woraus meiner Ueberzeugung nach der erste Artikel entnommen ist, der Zusammenhang klar und unausweichlich auf den allgemeinen Sinn führt, welchen ich bezeichnet habe.

nothwendig eine bedingte, und wird durch gewisse Vergehen verwirkt« (18). Ob die Kirche wirklich im Zustand der Verirrung sich befinde oder nicht, das will Wiclif nicht selbst erörtern. Er gibt es den Fürsten anheim, darüber zu erkennen; und falls dem also sei, so mögen sie nur getrost zur That schreiten, seien sie doch bei Strafe der ewigen Verdammniss verpflichtet, der Kirche in diesem Fall ihre Temporalien zu entziehen (7). — Verwandt hiemit, nur noch prinzipieller gefasst, ist die letzte, 19. These: »Ein Geistlicher, ja selbst der römische Pontifex, kann rechtmässiger Weise von Untergebenen und Laien zurechtgewiesen, sogar angeklagt werden.« Die Gruppe 8—15 ist dazu bestimmt, dem Misbrauch des »Binde- und Löseschlüssels« zu wehren, namentlich sofern die Kirchenzucht und der Bann dazu gebraucht werden sollte, der Kirche gewisse Einkünfte zu sichern und die Laien vom Antasten des Kirchenguts abzuschrecken. In diesem Sinn bekämpft Wiclif These 14 die angebliche Unbedingtheit der Schlüsselgewalt des Papstes, und macht (15 cf. 11.) die Wirksamkeit derselben abhängig von einem dem Evangelium entsprechenden Gebrauch derselben [1]. Es ist im Grunde nur eine andere Wendung desselben Gedankens, wenn gesagt wird (Concl. 9.): »Es ist nicht möglich, dass ein Mensch in den Bann gethan wird, er werde denn zuvor und hauptsächlich durch sich selbst in den Bann gethan.« Sachlich erklärt Wiclif Nr. 10, dass lediglich nur in Gottes Sache, und Nr. 12. 13, dass nicht in Sachen zeitlicher Güter und Einkünfte kirchliche Censuren, bis zum Bann, angewendet werden dürften. Anscheinend ziemlich isolirt und doch in einem gewissen Zusammenhang mit den Thesen über die Schlüsselgewalt steht endlich der 16. Satz, welcher jedem rechtmässig geweihten Priester die Vollmacht zuspricht, jedes Sakrament zu spenden, folglich jedem Reumüthigen Vergebung irgend welcher Sünde zu ertheilen.

Demnach zerfallen die neunzehn Sätze der Hauptsache nach in drei verschiedene Gruppen: I. 1—5 über Eigenthums- und

1) Nr. 15: *Credere debemus, quod solum tunc solvit vel ligat (sc. Papa), quando se conformat legi Christi.*

Erbrecht; II. 6. und 7, 17. und 18. über das Kirchengut und dessen unter Umständen rechtmässige Säkularisirung. Nr. 19 ist ein Anhang dazu; III. 8—15 über die kirchliche Disciplinargewalt und deren nothwendige Schranken, wozu endlich auch 16. gehört. Den grösseren Gedankenzusammenhang, aus welchem diese einzelnen Sätze herausgerissen sind, werden wir unten in's Auge fassen. Vorerst folgen wir dem Gang der äusseren Ereignisse.

III.

Die päpstlichen Bullen, welche sich auf die Zusammenstellung von 19 Sätzen Wiclif's, als das *corpus delicti* stützten, waren, wie gesagt, am 22. Mai 1377 (11. *Calendas Junii*) von Gregor XI. in Rom unterzeichnet worden. Es hat aber ungeheuer lange gewährt, bis diese Schreiben in England zum Vorschein kamen. Erst am 18. December 1377 (15. *Cal. Jan.*) unterzeichneten die in jenen Bullen ernannten päpstlichen Commissare, der Erzbischof von Canterbury und Bischof Courtnay von London, einen Erlass an den Kanzler der Universität Oxford mit entsprechendem Auftrag in Sachen Wiclif's. Das war also sieben Monate weniger vier Tage nach dem Datum der päpstlichen Bullen. Wie haben wir uns diesen Verzug zu erklären? Möglicherweise sind die Schreiben Gregor's XI. sehr lange unterwegs gewesen. Allein der Verkehr zwischen Rom und England war in damaliger Zeit so lebhaft und ging, wie man jetzt genau weiss, in der Regel so rasch, dass wir es nicht für wahrscheinlich halten können, die Ankunft jener Schreiben sei durch ausserordentliche Umstände wirklich über ein halbes Jahr verzögert worden. Sie müssen doch wohl viel früher an ihre Adresse gelangt sein. Und nur die Commissare des Papstes im Lande haben mit Veröffentlichung und Vollziehung des ihnen ertheilten Auftrags so lange gezögert. Es ist nicht schwer zu begreifen, warum. Jene Schreiben Gregor's XI. werden in England angekommen sein zu einer Zeit, wo König Eduard III., von den Aerzten aufgegeben, seinem Ende entgegenging. Das war im Lande allgemein bekannt. Und am 21. Juni 1377 starb der altersschwach gewordene Fürst auf seinem Landsitz zu Shene, jetzt Richmond, bei London. Die für ihn

bestimmt gewesene Bulle hatte sich also erledigt. Und doch konnte ohne Hülfe der Staatsgewalt gegen Wiclif nicht so wie Rom wollte, vorgegangen werden. Ueberdies waren die nächsten Wochen, wo der Thronwechsel, der Einzug des kaum eilfjährigen Thronerben in London, seine feierliche Krönung als Richard II. in Westminster (17. Juli) alles Interesse verschlang, der allerungeeignetste Zeitpunkt, um mit der Bescheerung aus Rom vor die Oeffentlichkeit zu treten. Sodann kam alles darauf an, welcher Geist die Regierung während der Minderjährigkeit beseelen, und welche Stellung zu den kirchlichen Dingen dieselbe einnehmen würde. Dazu kamen im August französische Einfälle an der südlichen Küste des Landes, und drohende Bewegungen der Schotten im Norden. Im October trat das erste Parlament unter Richard II. zusammen, und in diesem waltete, wenigstens bei den Gemeinen, eine so ausgesprochene antirömische Stimmung, dass es unbedingt räthlich erschien, erst die Entlassung des Parlaments abzuwarten (die am 28. November erfolgte), bevor man die Maassregeln gegen Wiclif in's Werk setzte. Da die dringlichste Angelegenheit bei dieser Parlamentssitzung die Beschaffung von Geldmitteln zum Kriege, vor allem zur Landesvertheidigung war, so wurde vom Parlament die systematische Ausbeutung des Landes zum Besten der römischen Kurie und ausländischer Würdenträger der Kirche, nebst allem was damit zusammenhing, auf's neue in Betracht gezogen. In Folge dessen richteten die Gemeinen mehrere Bittschriften an den König, worin sie sich über die päpstlichen Provisionen und Reservationen beschwerten. Sie beantragten, diesen Uebergriffen, wodurch ohnehin die Convention (von 1374 folg.) zwischen Gregor XI. und Eduard III. verletzt werde, durch nachdrückliche Bestrafung derjenigen Personen zu steuern, welche irgend ein Kirchenamt auf dem Wege päpstlicher Provision erlangen, oder auch ein Grundstück, welches englisches Kirchenlehen sei, von einem Ausländer in Pacht nehmen würden. Vom 2. Februar nächsten Jahres an müssten alle Ausländer, gleichviel ob Mönche oder Weltgeistliche, das Königreich verlassen, und so lange der Krieg währe, sollten alle ihre Ländereien und Güter zu Kriegszwecken verwendet werden; man

berechnete das Einkommen nur allein französischer Kleriker aus englischen Pfründen auf 6000 Pfund jährlich. Ferner wurde in diesem Parlament die staatsrechtliche Frage mit grossem Ernst aufgeworfen: »ob das Königreich England im Falle der Noth, zum Behufe der Selbstvertheidigung, den Schatz des Landes rechtlicherweise zurückhalten könne, so dass er nicht in das Ausland gebracht werden dürfe, obgleich der Papst kraft des ihm gebührenden Gehorsams und unter Androhung von Kirchenstrafen, Ausfuhr des Geldes fordere?«

Ueber diese Frage reichte Wiclif, falls wir recht berichtet sind, auf Erfordern dem jungen König und seinem grossen Rath ein Gutachten ein. Er bejahte darin obige Frage mit aller Entschiedenheit, und stützte sich einestheils auf das Naturrecht, kraft dessen jeder Körper, somit auch eine Körperschaft wie das Königreich England, eine Widerstandskraft zu seiner Selbsterhaltung besitze; anderntheils auf das »Gesetz des Evangeliums«, laut dessen alles Almosenspenden (und nur darauf beruhe zuletzt alles Kirchengut) in Fällen eigener Noth von selbst aufhöre Liebespflicht zu sein. Zur Bekräftigung letzterer Behauptung berief er sich auf mehrere Aeusserungen des hl. Bernhard von Clairvaux in dessen Denkschrift an Papst Eugen III., *De consideratione*[1]. Hiebei macht Wiclif auch Gründe der Nationalwohlfahrt geltend: Wenn es so fortgehe wie bisher, so müsse England geldarm werden und seine Bevölkerung abnehmen, während die Kurie in Folge

1) Einen Auszug aus diesem Gutachten hat FOXE seinem Werk einverleibt, sowohl in den lateinischen Ausgaben als in der englischen Bearbeitung, s. *Acts and Monuments*, ed. Townsend III, p. 54 ff. Das vollständige Original, woraus LEWIS, 54 folg. und VAUGHAN, *Life* 361 ff., *Monograph* 195 ff. geschöpft haben, befindet sich handschriftlich in einem Sammelband der Bodleianischen Bibliothek in Oxford. Aus diesem ist es durch SHIRLEY in dem Werk *Fasc. Ziz.* Lond. 1858, S. 258—271 herausgegeben worden. Er hat damit eine zweite Abschrift verglichen, die in einer von den Wiener Wiclif-Handschriften (358 Dénis, jetzt Nr. 1337, fol. 175 ff.) steht. Der Titel lautet in der Oxforder Handschrift: *Responsio Magistri Johannis Wycliff ad dubium infra scriptum, quaesitum ab eo per Dominum regem Angliae Ricardum secundum, et magnum suum consilium, anno regni sui primo.*

des Ueberflusses, der ihr zuströme, übermüthig und unsittlich werde: Englands Feinde würden durch dessen eigenes Gold in den Stand gesetzt, ihre Bosheit fortzuüben, während die Engländer von den Ausländern verlacht werden wegen ihrer »eselhaften Dummheit« u. s. w. [1]. Schliesslich beruft er sich auf das Gewissen, also im Ganzen auf dreierlei Gründe (*lex naturae*, *lex scripturae* und *lex conscientiae*). Im zweiten Theil des Gutachtens widerlegt er die Besorgniss vor Gefahren, die aus der fraglichen Maassregel möglicherweise entspringen könnten.

Nachdem das Parlament, dessen Stimmung so antirömisch gewesen, am 28. November 1377 entlassen worden war, stand nichts mehr im Wege, und es schien nun auch hohe Zeit, die Aufträge des Papstes zu vollziehen und Schritte gegen Wiclif zu thun [2]. Unter dem 18. December erliess der Erzbischof Simon Sudbury in Gemeinschaft mit dem Bischof von London, Wilhelm Courtnay, als Commissare Gregor's XI., also mit »apostolischer Vollmacht«, ein Mandat an den Kanzler der Universität Oxford, welchem die an die Universität gerichtete Bulle (vom 22. Mai 1377) beigeschlossen war. Der Befehl, welchen Edmund Stafford persönlich überbrachte, ging dahin, 1. sich unter Zuziehung kundiger und rechtgläubiger Doctoren der heil. Schrift dessen zu vergewissern, ob Johann Wiclif in der That die fraglichen Sätze aufgestellt habe, welche in der zu Rom redigirten Sammlung enthalten und gleichfalls beigelegt waren. Ueber das Ergebniss solle der Kanzler den Commissaren in einem verschlossenen Briefe Bericht erstatten. 2. Er solle Wiclif vorladen, dass er 30 Tage nach Eröffnung der Citation sich vor den päpstlichen Commissaren oder vor deren Subdelegaten in der Paulskirche zu London zum Behuf seiner Verantwortung über seine Sätze und des ferneren Verfahrens wider ihn, stelle. Ueber die Schritte, welche in

1) SHIRLEY, *Fasc. Zizan.* 263.

2) Dass die Commissare selbst die Vollziehung des päpstlichen Auftrags, der ihnen rechtzeitig zugegangen zu sein scheint, vertagt haben, setzt der Chronist WALSINGHAM offenbar voraus, wenn er sagt: »Wie unehrerbietig, wie lässig sie ihre Aufträge vollzogen haben, ist besser zu verschweigen als auszusprechen.« *Hist. angl.*, ed. Riley I, 356.

dieser Hinsicht geschehen sollten, erwarten die Commissare vollständige Anzeige in einem offenen Briefe [1].

Zweierlei ist an diesem Erlass bemerkenswerth: erstlich die wesentliche Abweichung desselben von dem päpstlichen Befehl. Gregor XI. hatte, wie wir gesehen haben, seine Commissare kurzweg angewiesen, Wiclif gefänglich einziehen zu lassen und hierauf fernere Befehle von Rom abzuwarten. Hingegen der Erlass sagt kein Wort von Verhaftung, sondern verlangt blos, dass Wiclif vorgeladen werde, sich (auf freiem Fusse) zur Verantwortung zu stellen, und dann allerdings — das Weitere abzuwarten. Das ist freilich etwas ganz anderes. Aber die Commissare werden wohl gewusst haben, warum sie von der strengen Weisung, die ihnen ertheilt war, abgingen. Ohne Zweifel hatten sie sich überzeugt, dass eine Verfolgung des sowohl beim Hof als bei dem Volk hoch angesehenen Mannes nicht nur ein Wagniss, sondern, so wie die Sachen lagen, geradezu ein Ding der Unmöglichkeit sei. Und so wollten sie wenigstens etwas thun, und liessen Wiclif nur zur Verantwortung vorladen. Zum andern ist aller Beachtung werth der Ton, in welchem die Commissare zu dem Oberhaupt der Universität sprechen: einmal über das andere schärfen sie ihm seine Pflicht ein, aus Ehrfurcht und Gehorsam gegen den heiligen Stuhl den ertheilten Aufträgen pünktlich und treulich nachzukommen. Das lautet bedenklich und macht den Eindruck, als hätte man Grund gehabt, an dem guten Willen der Universität im voraus zu zweifeln.

Und in der That bewies der Erfolg, dass die Stimmung in Oxford dem Plane ganz und gar nicht günstig war. Thomas Walsingham erzählt uns mit grossem Misfallen, dass die Männer, welche damals an der Spitze der Universität standen, »lange geschwankt haben, ob sie die päpstliche Bulle ehrerbietig anneh-

1) Das Mandat ist bei LEWIS im Anhang Nr. 17, p. 314 folg., so wie in WILKINS' Sammlung, *Conc. M. Brit.* III, 123 folg. abgedruckt, nur ist als Datum bei WILKINS V. *Cal. Januarii* statt XV. *Cal.* angegeben, also der 28ste statt des 18ten Decembers. Dadurch löst sich die von HOEFLER Anna von Luxemburg 1871, 53, Anm. 3, bemerkte Differenz

men, oder ganz und gar mit Unehren ablehnen sollten.« Der Chronist ergiesst sich in einer Apostrophe an die Oxforder Universität, worin er beklagt, wie tief dieselbe herabgesunken sei von ihrer sonstigen Höhe in Weisheit und Wissenschaft, da sie jetzt, vom Gewölk der Unwissenheit verdunkelt, sich nicht scheue Dinge anzuzweifeln, die selbst einem christlichen Laien nicht zweifelhaft sein dürften [1]. Die Vertreter der Universität haben, wie es scheint, zwar die nach Oxford gerichtete Bulle Gregor's XI. selbst eine Zeit lang beanstandet, nicht aber das erzbischöfliche Schreiben, welches als Begleitbrief zu betrachten war. Denn in letzterem war ihnen nichts anderes auferlegt, als Erörterung über den Thatbestand: ob die und die Behauptungen wirklich von Wiclif aufgestellt worden seien, und Vorladung des Mannes vor einen bischöflichen Gerichtshof zum Behuf seiner Verantwortung. Beides trat weder der Ehre noch den Rechten der Universität zu nahe. Anders verhielt es sich mit der päpstlichen Bulle. Diese beeinträchtigte gleich im Eingang die Ehre der Universität durch scharfen Verweis über ihre Lässigkeit in Bekämpfung von Irrlehren, welche in ihrer Mitte aufgekommen seien. Zudem schien es eine Zumuthung, welche den Rechten der Körperschaft zu nahe trat, wenn von ihr gefordert wurde, dass sie Wiclif gefänglich einziehen und an die Commissare ausliefern, ja auch etwaige Anhänger des Mannes, falls sie sich hartnäckig benehmen würden, gleichfalls verhaften und ausliefern sollte. Kein Wunder, wenn die maassgebenden Personen es unter der Würde der Universität, ja den Rechten derselben zuwiderlaufend fanden, dass sie so zu sagen die Rolle von Schergen spielen sollten, welche Mitglieder ihrer eigenen Körperschaft auf Befehl eines Dritten gefänglich einziehen und einem fremden Tribunal preisgeben müssten. Uebrigens war sicherlich auch die (vom Papst selbst vorausgesetzte) Sympathie mit Wiclif und die Achtung vor seiner Persönlichkeit in den Oxforder Kreisen stark genug, um, auch abgesehen von dem formellen und rechtlichen Gesichtspunkt, eine lebhafte Opposition gegen die päpstliche Forderung zu wecken. Was

1) WALSINGHAM, *Hist. anglicana*, ed. Riley I, 345.

schliesslich ausgemacht worden, ist uns nicht ausdrücklich überliefert. Allein es lässt sich unschwer vermuthen, dass man sich lediglich an das rücksichtsvollere Schreiben der Commissare gehalten und die Bulle selbst möglichst mit Stillschweigen übergangen haben wird.

IV.

Durch das Mandat an den Kanzler war Wiclif auf den 30sten Tag nach der ihm gemachten Eröffnung nach London in die Paulskirche vorgeladen. Es scheint jedoch noch eine nachträgliche Vertagung eingetreten zu sein, vermöge welcher er auf einen späteren Termin und in eine andere Lokalität, nämlich in den erzbischöflichen Palast zu Lambeth, vorgeladen wurde. In der Kapelle dieses Palastes, Westminster gegenüber, auf dem rechten Themseufer, sind seit Anselm von Canterbury manche Concilien gehalten worden. Dort sollte auch Wiclif vor den päpstlichen Commissaren erscheinen. Wann dies geschehen ist, lässt sich nicht genau ermitteln. Gewöhnlich nennt man April 1378, seitdem Lewis diese beiläufige Zeitbestimmung versucht hat, die er übrigens selbst für ungewiss erklärt[1]. Und es ist in der That eher an einen früheren Zeitpunkt zu denken. Denn nach der Erzählung von Walsingham muss zur Zeit dieses Verhörs Gregor XI. noch am Leben gewesen sein[2]. Dieser ist aber am 27. März 1378 gestorben. Folglich könnte die Verhandlung spätestens im März, vielleicht schon im Februar jenes Jahres statt gefunden haben. In diesem Falle ist sie dann doch nicht so lange nach demjenigen Termin gehalten worden, auf welchen Wiclif durch den Kanzler von Oxford ursprünglich vorgeladen worden war.

Wiclif hat sich vor dem Erzbischof Johann Sudbury und dem Bischof von London, Wilhelm Courtnay, ohne Bedenken gestellt. Zwar der Herzog von Lancaster, der am 19. Februar

1) *Hist. of the Life — of John Wiclif*, 58.

2) WALSINGHAM, *Hist. angl.* I, 356, sagt in Beziehung auf den Erfolg der Verhandlung, Wiclif sei entkommen, *amplius non compariturus coram dictis episcopis, citra mortem Gregorii Papae.*

1377 in der Paulskirche als sein Beschützer aufgetreten war, befand sich jetzt, nach dem Thronwechsel, nicht mehr im Besitze maassgebenden Einflusses. Aber Wiclif bedurfte auch dieser hohen Protektion nicht. Er besass Muth genug, um sich auch ohne solche vor den Commissaren des Papstes zu stellen. Er reichte zur Vertheidigung seiner von der Kurie als irrig verurtheilten neunzehn Sätze eine schriftliche Verantwortung ein, worin er die Gesichtspunkte, von denen er dabei ausgegangen war, darlegte, und den Sinn der einzelnen Thesen rechtfertigend entwickelte[1]. Diese Verantwortung sollte dem Papste selbst übermittelt werden. Das war wenigstens, wie sich aus der unten angeführten handschriftlichen Stelle ersehen lässt, Wiclif's Absicht. Indessen ging auch die diesmalige Verhandlung nicht ganz ungestört vorüber. Der Ritter Sir Lewis Clifford, ein Hofbeamter der verwittweten Prinzessin von Wales, Johanna, der Mutter des minderjährigen Königs, erschien in der Sitzung und verlangte von den päpstlichen Commissaren im Namen der Prinzessin, dass sie von einem endgültigen Urtheil über den Angeschuldigten abstünden. Ueberdies drängten sich Londoner Bürger mit Ungestüm in die Kapelle und nahmen lärmend und drohend Partei für den Theologen, der ein so beliebter und angesehener Patriot war. Das geistliche Gericht vermochte dieser doppelten Einschüchterung, von oben und von unten, nicht zu widerstehen. Um wenigstens den Schein zu retten, untersagte man Wiclif, die fraglichen Sätze fernerhin in Vorlesungen und Predigten vorzutragen, weil sie angeblich den Laien Aergerniss gäben (also nicht weil sie an sich irrthümlich wären; so weit scheint doch seine

1) Diese kurze Vertheidigungsschrift hat WALSINGHAM seiner Chronik einverleibt I, 357—363; auch LEWIS hat sie im Anhang Nr. 40, p. 382 ff. gegeben, nach ihm VAUGHAN, *Life* I, 432 ff. Der Titel ist bei dem Chronisten *Declarationes*, bei LEWIS *Protestatio*. Ich finde, dass Wiclif selbst in seinem Werk *De veritate s. Scripturae* c. 14, fol. 40, Col. 4 (Wiener Handschrift 1294) diesem Schriftstück den letzteren Titel *Protestatio* gibt. — Eine in der Form anders gefasste, angeblich dem Parlament eingereichte Rechtfertigung derselben 19 Sätze hat SHIRLEY, *Fasc. Zizan.* p. 245 mitgetheilt.

Vertheidigung Eindruck gemacht zu haben). Uebrigens entliess man ihn auf freiem Fusse, ganz den Intentionen zuwider, die man in Rom gehabt hatte, und schnurstracks gegen die bestimmten Weisungen, welche den Commissaren ertheilt waren. Kein Wunder, dass die eifrigen Anhänger Roms über diesen Ausgang des Processes im höchsten Grade ungehalten waren. Wir haben noch einen lebhaften Nachklang dieser Stimmung in den Auslassungen des Chronisten Walsingham über diesen Erfolg. Grollend ergiesst er sich über die anfängliche Ruhmredigkeit und schliessliche Menschenfurcht der Prälaten. Als sie zu Commissaren des Papstes für den Process gegen Wiclif bestellt worden waren, hätten sie muthvoll erklärt, dass sie durch keines Menschen Bitten, Drohungen oder Geschenke sich würden davon ablenken lassen, in dieser Sache die strenge Gerechtigkeit walten zu lassen, und sollte ihr eigenes Leben bedroht sein. Allein am Tage des Verhöres selbst sei dann aus Furcht vor dem Winde, der das Rohr hin und her wehet, ihre Rede gelinder als Oel geworden, zur offenen Beeinträchtigung ihrer eigenen Würde, und zum Nachtheil der ganzen Kirche. Männer, welche gelobt hatten, selbst dem Fürsten und Landesherren sich nicht fügen zu wollen, bis sie die Ausschreitungen des Erzketzers bestraft hätten, seien angesichts eines gewissen Ritters vom Hofe der Prinzessin Johanna, Ludwig Clifford, von solcher Furcht ergriffen worden, dass man hätte glauben sollen, sie haben keine Hörner mehr, indem sie »wurden wie einer der nicht höret, und der keine Widerrede in seinem Munde hat« (Psalm 38, 15). Und so habe denn der verschmitzte Heuchler durch die schriftliche Vertheidigung jener gottlosen Sätze seine Untersuchungsrichter zum besten gehabt und sei entkommen[1]).

1) Walsingham I, 356. cf. 362. — Hier mag auch die Bemerkung ihre Stelle finden, dass die beiden in diesem Kapitel behandelten Verhöre Wiclif's vor englischen Prälaten, in pragmatischer Beziehung nicht immer richtig aufgefasst worden sind. Zwar schon Foxe im XVI. Jahrhundert und sein römisch-katholischer Zeitgenosse Nicolaus Harpsfield haben das Verhör in der Paulskirche noch in die Tage Eduard's III. und in die Zeit vor dem Erscheinen der fünf päpstlichen Bullen gesetzt. Sie folgen in

So war denn ein zweimaliger Anlauf gegen Wiclif glücklich abgewehrt worden. Der erste war ein selbständiger Versuch des englischen Episkopats gewesen. Der zweite war von der römischen Centralgewalt selbst ausgegangen, deren Organe dieses Mal zwei englische Prälaten waren. Aber das erste Mal hatte ein Prinz von Geblüt seinen damaligen Einfluss in Staatsangelegenheiten benützt, um das Vorhaben der Prälaten auf

diesem Stücke der (freilich nicht ganz consequenten) Darstellung WALSINGHAM's und anderer Chronisten aus dem Zeitalter zwischen Wiclif und der Reformation. Allein John LEWIS 46 ff. 56 ff. hat angenommen, dass die beiden Verhöre, das in der Paulskirche so gut wie das in der Kapelle zu Lambeth, erst in Folge der päpstlichen Bullen gehalten worden seien, und dass nicht nur das letztere, sondern auch das erstere nach König Eduard's Tode, unter Richard II., stattgefunden habe. Ihm folgten nicht nur MOSHEIM, *Inst. hist. eccl.* 578. SCHROECKH, Kirchengesch. 34, S. 516 ff. GIESELER, Lehrbuch der Kirchengeschichte II, 3. S. 337 folg. (2. Aufl.) NEANDER, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 3. Aufl. II, 753 folg., sondern auch englische Gelehrte, wie LOWTH, *Life of Wykeham* 1758, p. 135, Anm. 7, BABER, in Wiclif's Neuem Testament 1810, p. XVII, *Westminster Rev.* 1854, VI, p. 163. Der letztere Verfasser glaubte positiv beweisen zu können, dass WALSINGHAM sich geirrt haben müsse, als er das Erscheinen Wiclif's in der Paulskirche, in Begleitung seiner hohen Gönner Lancaster und Percy, in den Anfang des Jahres 1377 setzte, anstatt in das Jahr 1378. Allein Robert VAUGHAN, *Life* I, 357, Anm. 23. 2. Aufl., hat mit gewichtigen Gründen erwiesen, dass der Auftritt in der Paulskirche schon 1377 (19. Februar) statt gefunden hat, und dass die päpstlichen Bullen erst später ergangen sind, so dass jener Vorfall nicht eine Folge, sondern weit eher eine Veranlassung der Bullen vom 22. Mai 1377 gewesen sein kann. Rob. VAUGHAN behält das unbestreitbare Verdienst, diese Sache chronologisch und pragmatisch in's Klare gebracht zu haben.

Entscheidend sind hiefür folgende Thatsachen: 1. Der gegen den Herzog von Lancaster und den Reichsmarschall Percy gerichtete Volksauflauf in London, welcher unzweifelhaft eine Folge des Vorfalls in der Paulskirche war, wird von den Quellen beharrlich in das Jahr 1377, nicht in das folgende, versetzt. 2. Lord Percy war im Anfang des Jahres 1378 nicht mehr Reichsmarschall, wohl aber hat er im Jahr 1377 diese Würde noch bekleidet. 3. Der Wochentag, welchen eine englische Chronik aus jener Zeit angibt, »Donnerstag vor Petri Stuhlfeier«, 19. Februar, trifft mit diesem Monatstag nur im Jahr 1377 zusammen, nicht aber im Jahr 1378.

gewaltthätige Weise zu kreuzen. Das zweite Mal deckte aus verschiedenen Kreisen im Lande eine thatkräftige Sympathie wie ein Schild den kühnen Mann: die gelehrte Körperschaft der Universität Oxford hatte in ihm ihre eigene Autonomie zu schützen gedacht; die Mutter des minderjährigen Königs legte ihr gewichtiges Wort für ihn ein, und die Bürgerschaft von London bezeigte, allerdings in etwas tumultuarischer Weise, ihre Sympathie für den verehrten Patrioten. Wir sehen, wie weit verbreitet in hohen und niederen Schichten der Bevölkerung die Achtung vor Wiclif und der Einfluss seines Geistes damals war. Wohl haben ihm in der Kapelle zu Lambeth die päpstlichen Commissare förmlich untersagt, die vom Papst verurtheilten Sätze, sei's auf der Kanzel, sei's auf dem Katheder, fernerhin vorzutragen. Aber ein förmliches Versprechen darüber hat Wiclif nicht abgegeben. Und falls er, unbeirrt durch dieses Verbot, auf seinem Pfade vorwärts ging, so fehlte den Prälaten die Macht, seinen Fortschritt aufzuhalten.

Ohnehin gestalteten sich die Verhältnisse in der abendländischen Kirche im Grossen gerade jetzt der Art, dass ein ernster und freimüthiger Geist nur noch mehr angefeuert werden musste, mit aller Macht auf Reform zu dringen. Denn nicht lange nach dem Verhör in Lambeth ist Gregor XI. (27. März 1378) gestorben. Und wenige Monate später entwickelte sich die grosse und langwierige Kirchenspaltung, die auf Wiclif's innere und äussere Stellung von dem bedeutendsten Einfluss geworden ist[1]. Und so bildet das Jahr 1378 einen Wendepunkt in seinem Leben. Ein drohender Sturm gegen ihn war abgeschlagen. Bei dieser Gelegenheit war an den Tag gekommen, wie viele Herzen für ihn und seine Bestrebungen schlugen. Die Kirchenspaltung trat ein und erschütterte das sittliche Ansehen der römischen Kirche, so weit es noch aufrecht stand, lähmte ihre Kraft und stachelte jeden Wohlgesinn-

1) Der Chronist von St. Albans scheint dies selbst gefühlt zu haben, wenn er von Gregor's XI. Ableben sagt: *cujus obitus non modicum fideles contristavit, sed in fide falsos, ipsum Johannem* (Wiclif) *et ipsius asseclas, animavit.* WALSINGHAM I, 356.

ten dazu an, alles aufzubieten, um dem Nothstand abzuhelfen und die Kirche wieder zu heben. Es ist begreiflich, dass Wiclif, nachdem er bis dahin überwiegend das kirchlich-politische Interesse verfolgt hatte, nunmehr sich rein kirchlichen Bestrebungen zuwandte, natürlich ohne je den Patrioten zu verleugnen. Von da an ist er eigentlich erst als kirchlicher Reformator aufgetreten.

Fünftes Kapitel.

Wiclif als Prediger, seine Bemühungen für Reform der Predigt und Hebung des Pfarramtes.

I.

Wiclif hat nicht blos des wissenschaftlichen Vortrags auf dem Katheder in Oxford, nicht blos gelehrter Werke und kleiner Flugschriften, sondern auch der Predigt sich als eines Mittels bedient, um Uebelstände die er erkannte zu bekämpfen, gesundes christliches Leben zu pflanzen, und so der Kirche und seinem Volk nach Kräften zu dienen.

Es ist charakteristisch für die Gesinnung des Mannes und seine Art zu handeln, dass er in diesem überaus wichtigen Stücke den Anfang damit machte, in seinem persönlichen Berufe seine Pflicht zu thun, und dass er erst von da aus in weitere Kreise eingegriffen hat. Aus den hinterlassenen Predigten Wiclif's ergibt sich dies mit vollkommener Klarheit. Dieselben zerfallen nämlich, im Ganzen betrachtet, in zwei grosse Gruppen: in lateinische und englische. Die letzteren sind vermuthlich theils Predigten, die er als Pfarrer von Lutterworth vor seiner dortigen Gemeinde gehalten, theils Entwürfe, die er als eine Art Muster für Reiseprediger von seiner Schule ausgearbeitet hat. Wir werden unten auf dieselben zurückkommen. Hingegen die lateinischen Predigten sind ohne Zweifel in Oxford, etwa in der Marienkirche, vor der Universität gehalten worden [1]. Das lässt sich schon im vor-

1) Vgl. SHIRLEY, *Fasc. Zizan.* 305: *Cum magister Nicolaus* (Hereford) *in quadragesima praedicasset publice in ecclesia b. Virginis in lingua latina coram toto clero* etc.

aus als wahrscheinlich annehmen, es ergibt sich aber auch positiv aus Form und Inhalt der Predigten selbst. Einmal finden wir in den lateinischen Predigten nicht selten gelehrte Dinge in einer Weise erwähnt, welche mit Sicherheit annehmen lässt, dass die Zuhörer Leute von wissenschaftlicher Bildung, von scholastischer Gelehrsamkeit gewesen sein müssen, z. B. wenn in der ersten unter den »gemischten Predigten« von den damals angenommenen mannigfaltigen Arten des Schriftsinns, insbesondere dem *sensus tropologicus* und *anagogicus* die Rede ist, wenn Citate nicht blos aus Kirchenvätern, sondern auch aus dem kanonischen Recht eingeflochten, wenn abstrakte metaphysische oder logische Fragen erörtert werden, wie die nach dem Verhältniss von Seele und Leib u. s. w. Noch mehr, was für eine Zuhörerschaft muss ein Prediger vor sich haben, wenn er, wie Wiclif in der dritten seiner Festpredigten, von der Nachfolge Christi redet und fragt: »Was hilft zur Nachfolge Christi die sorgfältige Erwägung der Logiker, was hilft die mühsame Kenntniss der Naturphilosophen oder was die bekannte Beweismethode der Mathematiker?« Offenbar hat der Prediger gelehrte Leute vor sich, theils Lehrer, theils Studirende der Universität. Das hat schon derjenige Leser ganz richtig bemerkt, welcher in der Wiener Handschrift unserer Predigten bei dieser Stelle am Rand ein »Hört, hört!« beigeschrieben hat, mit den Worten: »*Magistri et studentes notate*[1]!« Ja der Prediger nennt einmal Oxford in der That beim Namen, wenn er in der 15ten Festpredigt auf den Fall zu sprechen kommt, dass ein armer ausländischer Bettelmönch in das Land komme, um in Oxford Theologie zu studiren, aber alsdann von seinen Ordensbrüdern doch nicht gebührend unterstützt werde[2]. Eine Predigt ist sogar von Anfang bis Ende nichts als ein Vortrag bei Gelegenheit einer akademischen Feierlichkeit, nämlich einer Doctorpromotion[3].

1) *Evangelia de sanctis*, Nr. 3, fol. 5, Col. 2 der Wiener Handschrift 3928 (Dénis cccc).

2) Zwölfte Predigt, fol. 28, Col. 4 derselben Handschrift: *Nam frater alienigena, de regno suo portans pecuniam paucam, ut theologiam discat Oxoniae* etc.

3) Nr. 24 unter den 24 vermischten Predigten, fol. 185 folg. derselben Handschrift.

Uebrigens sind die uns bekannten lateinischen Predigten Wiclif's aus sehr verschiedenen Jahren, was sich vermöge gewisser innerer Merkmale mit ziemlicher Sicherheit erkennen lässt. Die meisten dieser Sammlungen gehören zwar den letzten Lebensjahren des Mannes an. Aber eine derselben, angeblich 40 vermischte Predigten umfassend (wovon jedoch nur 38 in der uns zu Gebote stehenden Handschrift sich befinden), enthält ältere Predigten, sämmtlich vor dem Jahre 1378 gehalten [1]). Und gerade diese sind für die Einsicht in den allgemeinen Gang der inneren Entwickelung Wiclif's überaus lehrreich und schätzbar. Wir sehen an dieser Stelle von dem ab, was sich über Wiclif's Fortschritte in Hinsicht der Lehre aus diesen Predigten ergibt, und beschränken uns vorderhand auf dasjenige, was wir über seine Anschauung von der Aufgabe der Predigt und dem thatsächlichen Stande des Predigtamtes aus dieser Quelle schöpfen können.

In der zuletzt genannten Sammlung lateinischer Predigten aus der Zeit seines akademischen Wirkens, finden sich nämlich an verschiedenen Stellen Aeusserungen über Prediger und Predigtamt. Hauptsächlich aber sind es zwei unter sich zusammenhängende Predigten am Sonntag Sexagesimae über die altherkömmliche Perikope dieses Tages, Lucae 8, 4—15 vom vierfachen Ackerfeld, welche in dieser Beziehung eine belangreiche Ausbeute darbieten [2]).

1) Die beiden ältesten Verzeichnisse von Schriften Wiclif's, die es überhaupt gibt, in zwei Wiener Handschriften (aus dem Anfang des XV. Jahrhunderts stammend), bezeichnen einhellig diese Sammlung mit dem Titel: XL *Sermones compositi dum stetit in scolis*, im Gegensatz zu einer andern Sammlung, welche betitelt wird: *Sermones* XX *compositi in fine vitae suae*. Hierin liegt eine Bestätigung der Beobachtung, welche ich gemacht hatte, ehe mir diese Notiz bekannt war.

2) Diese Predigtsammlung steht nebst einer Sammlung (später geschriebener) Festpredigten und 24 vermischten Predigten (gleichfalls aus den letzten Jahren Wiclif's), so wie einigen kleinen Aufsätzen, in der Handschrift der Wiener Hof- und Staatsbibliothek, welche bei Dénis die Nr. CCCC. trägt, jetzt aber die Nr. 3928. Die angeblich 40, faktisch aber nur 38 Predigten stehen fol. 193—253. Und die beiden Predigten über Luc. 8, 4 ff. sind der Zahl nach die achte und neunte, fol. 206^1—210^2. Die zweite dieser Predigten ist in unseren Augen wichtig genug um eines vollständigen Abdrucks im Anhang würdig zu sein, s. Anhang B. Nr. 3.

Vor allem hebt Wiclif die Wahrheit hervor, dass das Predigen von Gottes Wort diejenige Handlung sei, welche ganz besonders zur Erbauung der Kirche diene. Und das ist der Fall, weil Gottes Wort ein Same ist (Luc. 8, 11: »der Same ist das Wort Gottes«). Indem der Prediger dieser Wahrheit nachdenkt, ruft er voll Bewunderung aus: »O erstaunliche Kraft des göttlichen Samens, die den starken Gewappneten überwindet, verhärtete Herzen erweicht und Menschen, welche durch Sünden verthiert und von Gott unendlich weit abgewichen sind, erneuert und in göttliche Menschen umwandelt! Offenbar könnte ein solch hohes Wunder das Wort eines Priesters nicht wirken, wenn nicht hauptsächlich der Geist des Lebens und das ewige Wort mitwirkte.«

Allein je grossartiger und erhabener die Aufgabe der Predigt und ihre Leistungsfähigkeit bei treuer Behandlung vor der Seele Wiclif's steht, um so mehr schärft sich sein Blick für die thatsächlichen Mängel und Fehler der Predigten, wie sie zu seiner Zeit im Durchschnitt waren. Als den schlimmsten Fehler rügt er die Unsitte, nicht Gottes Wort zu predigen, sondern Geschichten, Sagen oder Gedichte vorzutragen, welche der Bibel vollständig fremd seien. Zu wiederholten Malen kommt er auf diesen Uebelstand zu sprechen, in Predigten aus früheren und späteren Jahren, so wie in Abhandlungen und Flugschriften[1]. Wir haben keinen Grund vorauszusetzen, dass Predigten von der

1) Wiclif erinnert in der zuletzt (vergl. vorhergehende Anmerkung) erwähnten Predigt an die Mahnung des Apostels Petrus: »So Jemand redet, dass er's rede als Gottes Wort« (1. Petri 4, 11), und behauptet, man rede jetzt (beim Predigen) nicht Gottes Wort, sondern predige *gesta, poëmata vel fabulas extra corpus scripturae*, fol. 208, Col. 1. Aehnlich äussert er sich in der vorangehenden Predigt fol. 206, Col. 3. In einer späteren Predigtsammlung, 61 *Evangelia de sanctis*, 56ste Predigt, spricht Wiclif von *tragödiae vel comödiae et fabulae vel sententiae apocriphae, quae sunt hodie populo praedicatae.* Und in der Schrift *De officio pastorali* II, c. 5. Leipzig 1863. S. 37 sagt er von den Bettelmönchen: *Et tota sollicitudo est eorum, non verba evangelica et saluti subditorum utilia seminare, sed fraudes joca mendacia, per quae possunt populum facilius spoliare.* Auch in dem Buch *De veritate s. scripturae* stellt Wiclif c. 14. den Grundsatz auf: *Theologus debet seminare veritatem scripturae, non gesta vel cronicas mundiales.*

Art, wie er sie tadelnd schildert, gar keinen Bibeltext zur Unterlage gehabt hätten; die Meinung ist vielmehr die, dass die Prediger, wenn sie auch der Form halber einen Text aus der heiligen Schrift zum Ausgangspunkt nahmen, doch den Hauptinhalt ihrer Predigten nicht aus der heil. Schrift, sondern aus anderweitigen Quellen zu schöpfen pflegten. Es hat zwar auch an solchen nicht gefehlt, welche es wagten, statt eines Bibelwortes irgend etwas anderes zum Text für eine Predigt zu wählen. Sogar ein Erzbischof von Canterbury und Cardinal, Stephan Langton, † 1228, hatte nichts Arges darin gefunden, einer kurzen lateinischen Predigt, welche noch vorhanden ist, ein Tanzliedchen in altfranzösischer Sprache förmlich als Text zu Grunde zu legen: freilich deutet er die »Schöne Alice« und alles was von ihr gesagt ist, allegorisch auf die »heilige Jungfrau«[1]. Doch mögen solche Dinge seltener vorgekommen sein. Desto häufiger war es, ja es wurde im XIII. und XIV. Jahrhundert fast zur Mode, auf der Kanzel nicht sowohl biblische Gedanken zu entwickeln und auf's Leben anzuwenden, als vielmehr den Predigtstoff aus der Welt- und Naturgeschichte, aus dem Legendenschatz der Kirche, aber auch aus der »bunten Mährchenwelt« des Mittelalters, ja selbst aus heidnischen Göttersagen zu schöpfen. Wenn ein Priester am Festtag eines Heiligen die Wunderthaten desselben an der Hand der Legende erzählte, so machte das doch den Anspruch, ein Stück heil. Geschichte zu sein. Aber man wusste auch die *Gesta Romanorum* und alle möglichen Geschichten, Mährchen und Fabeln, selbst aus ganz profanen Quellen wie Ovid's Metamorphosen[2], wo nicht

1) *Sermo magistri Stephani de Langeduna, archiepiscopi Cant., de Sancta Maria,* in den Arundel-Manuscripten des *British Museum* zu London. Thomas Wright gibt die ganze Predigt in seiner *Biographia britannica liter.* II, 446 folg.

2) Ein älterer Zeitgenosse Wiclif's, ein englischer Dominikanermönch Thomas Walleys, † 1340, hat ein Buch herausgegeben, das vom Ende des XV. Jahrhunderts an mindestens sechsmal im Druck erschienen ist: *Metamorphosis Ovidiana moraliter explanata.* Vgl. *Histoire littéraire de la France. Quatorzième Siècle.* Tom. XXIV. 1862. S. 371. und LI. Und ein anderer Dominikaner, ein Oxforder Doctor, Johann Bromyard, veranstaltete eine nach gewissen Kategorien alphabetisch geordnete Sammlung von Geschichten, sämmtlich zum Gebrauch der Prediger (daher das

zur Erbauung, so doch — zur Unterhaltung der Zuhörer, in der Predigt sehr nützlich zu verwenden. Der Geschmack an allegorischer Deutung und Anwendung, welche man nachgerade allenthalben anbrachte, half über jeden Anstoss hinweg. Und das Bedürfniss nach Unterhaltung wuchs um so mächtiger, je weniger gesunde Nahrung aus dem ewigen Borne des Wortes Gottes man den Seelen darzubieten vermochte. Kein Wunder, dass die Predigten vielfach zu einem Gewebe wurden, dessen Zettel und Einschlag aus allem anderen, nur nicht aus biblischen Fäden bestand. Und gerade diejenigen Männer im XIV. Jahrhundert, welche sich recht eigentlich zu Volkspredigern bildeten, namentlich Dominikaner und Franziskaner, huldigten dem verdorbenen Zeitgeschmack, und würzten ihre Kanzelvorträge mit Geschichten und Possen. Wenn die Menge für den Augenblick ihre Ergötzung fand und dem Bettelmönch, der ihr den Ohrenschmauss bereitet hatte, gern ein Opfer spendete [1]), so war der Zweck erreicht, und der »Pfennigprediger« (so nennt Bruder Berthold von Regensburg schon im XIII. Jahrhundert diese Sorte von Predigern) konnte getrost weiter gehen.

Dass heutzutage selbst katholische Literarhistoriker, wie die gelehrten Fortsetzer der *Histoire litéraire de la France* über eine solche Kanzelberedtsamkeit den Stab brechen, dass auch schon im Anfang des vorigen Jahrhunderts ein Dominikaner wie der gelehrte Jakob Echard die Anekdoten, womit seine Ordensgenossen im XIV. Jahrhundert ihre Zuhörer zu unterhalten pflegten, für »fade und abgeschmackte Geschichten« erklärt hat [2]), ist kein

Werk den Titel hat: *Summa praedicantium*); seine Geschichten sind aber zu einem guten Theile populären Erzählern entnommen. *Hist. lit. de la France* XXIV, 372.

1) Wiclif, *De officio pastorali* II, 5. meint, das Volk sollte solche Mönche als Prediger auch um deswillen verachten, weil sie unmittelbar nach ihrer Predigt eine Collecte einsammeln.

2) Im Jahr 1719 gab der französische Dominikaner Jakob Echard den ersten und 1721 den zweiten Band einer literarhistorischen Sammlung von Werken seiner Ordensgenossen heraus: *Scriptores ordinis Praedicatorum* etc. Er spricht sich darin über die Predigtweise seiner Ordensbrüder im XIV. Jahrhundert streng genug aus, und rügt jene *historiolas ineptas et insulsas* II, 762.

Wunder. Wenn aber ein Zeitgenosse, wie Wiclif war, jenen Grundschaden deutlich als solchen erkannte und so entschieden verwarf wie er gethan hat, dann ist dies um so mehr ein Beweis eines durch Gottes Wort geschärften Urtheils, als er für seine eigene Person an manchen Schäden des Predigtwesens seiner Zeit doch stark genug mit gelitten hat.

Der Hauptvorwurf, welchen Wiclif gegen die herrschende Predigtweise erhob, ist der gewesen, dass man nicht Gottes Wort predige, sondern andere Dinge. Der zweite Vorwurf, den er aussprach, ist der, dass man, auch wenn man Gottes Wort verkündige, dies nicht in der rechten Weise thue. Nämlich man theile den biblischen Gedanken bis in's Kleinste und Feinste hinein, und mache moralische Anwendungen davon in der Weise, dass man allerlei Redeschmuck, auch den Reim, anbringe, bis schliesslich das Schriftwort in den Hintergrund trete und die Rede des Predigers, als wäre er der eigentliche Verfasser und erste Erfinder, ausschliesslich zur Geltung komme. Das schreibe sich von nichts anderem als von Eitelkeit her, indem jeder seine eigene Ehre, kurz jeder das Seine sucht, so dass er nur »sich selbst, und nicht Jesum Christum« zu predigen bemüht ist (nach II. Cor. 4, 5). Ueber eine derartige, aus so verkehrter Gesinnung erwachsene Predigt fällt Wiclif das Urtheil, sie sei ein todtes Wort und nicht ein Wort unseres Herrn Jesu Christi, nicht ein »Wort des ewigen Lebens« (Joh. 6, 68). Und der herrschende Mangel an dem ächten Samen, dem Worte des Lebens, sei Schuld an dem geistlichen Tod im Volke, sei eben deshalb die Ursache der in der Welt herrschenden Bosheit.

Das sind unstreitig bedeutsame, schwer wiegende Wahrheiten, von einer Tragweite, welche über eine blosse Reform der Predigt allein weit hinausgeht, und eine Kirchenreform im Ganzen, ja eine Wiedergeburt der Christenheit aus dem Lebenssamen des Wortes Gottes anstrebt. Indessen beschränken wir uns hier auf die Predigt, und sehen uns vorerst die Erinnerungen näher an, welche Wiclif gegen die zu seiner Zeit herrschende Predigtweise erhebt. Er tadelt auch in dem Fall, wo wirklich Gottes Wort und nicht etwa anderweitiger Inhalt verkündigt wird, die Art und Weise, in welcher das geschieht. Und zwar misfällt ihm

darin ein Doppeltes, erstlich die scholastische Form, zum andern der rhetorische Schmuck [1].

Was das Erstere betrifft, so erwähnt Wiclif die Manier der endlosen logischen Distinctionen und Divisionen [2]. Diese Sitte hatte aus den Hörsälen der Scholastiker ihren Weg auf die Kanzeln gefunden. Sie hing mit der gesammten dialektischen Geistesart des Mittelalters zusammen, welche sich in häufigen Definitionen, haarfeinen Divisionen und Subdivisionen, in zahlreichen syllogistischen Beweisführungen ausprägte. Eine Reihe von Abhandlungen zur Methodik, insbesondere Hülfsmittel zur Ausarbeitung von Predigten, wurden auf Grund dieser scholastischen Voraussetzung bearbeitet, z. B. die Abhandlung eines ungenannten Verfassers aus dem Jahr 1390 unter dem Titel: »Die Kunst Predigten zu machen«, worin die syllogistische Form als die Grundform, auf welche alles andere zurückzuführen sei, gerühmt wird [3]. Zum Anderen kommt Wiclif auf den rhetorischen und poëtischen Schmuck, mit welchem man die Predigt ausstatten zu müssen glaubte, wiederholt zurück [4]. Er geht auf diese Sache insofern tiefer ein, als er, um die Eitelkeit, die dieser Unsitte zu Grunde liege, an den Tag zu bringen und davor zu warnen, die Gründe aufzählt und beleuchtet, womit man jenes Verfahren zu entschuldigen, wo nicht zu rechtfertigen suchte.

1) In der oben angeführten Predigt (fol. 208. Col. 1 folg.) heisst es von dem modernen Prediger: *Praedicando scripturam dividet ipsam ultra minuta naturalia, et allegabit moralizando per colores rithmicos quousque non appareat textus scripturae.*

2) a. a. O. fol. 208. Col. 2: *Inanis gloriae cupidus est qui innititur divisionibus — verborum. — Illi — invicem invident qui nedum divisiones thematis sed cujuslibet auctoritatis occurrentis ingeminant.*

3) *Ars faciendi sermones.* Das Büchlein beginnt mit dem Satze: *Haec est ars brevis et clara faciendi sermones, secundum formam syllogisticam, ad quam omnes alii modi sunt reducendi.* Vgl. *Hist. lit. de la France* XXIV. 365.

4) Er tadelt den Ehrgeiz, der sich selbst erhöhen wolle *per grandia verba*, misbilligt das Streben, der Predigt durch den *color rhetoricus* und durch die *colligantia rithmica*, die *forma metrica* (den Reim), eine schönere Form zu leihen; ja er behauptet, dass durch die *declamatio heroica* u. s. w. Gottes Wort nur gefälscht werde.

Der erste Grund, den man dafür geltend machte, war: man müsse von der althergebrachten Predigtweise abgehen und etwas Neues bringen; sonst sei ja kein Unterschied mehr zwischen einem tüchtig und gründlich geschulten Theologen und einem wenig unterrichteten Priester vom Mittelschlag.

Diesen Grund lässt Wiclif schon gar nicht gelten; derselbe verrathe, bemerkt er mit Recht, nichts anderes, als ein Trachten nach eitler Ehre und einem Vorzug vor Anderen. »Nicht so, meine Lieben! Ahmen wir lieber unseren Herrn Jesum Christum nach, welcher demüthig genug war zu bekennen: Meine Lehre ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat; wer von sich selbst redet, der sucht seine eigene Ehre!«

Der zweite Grund, auf den man sich stützte, war: jeder Inhalt müsse auch eine ihm entsprechende Form haben: nun sei der theologische Inhalt der vollkommenste, folglich müsse ihm auch die edelste und schönste Form verliehen werden, und das sei die rednerische und dichterische Ausstattung. Erst durch Beredtsamkeit werde die Weisheit vollkommen.

Aber diesen Gedanken widerlegt Wiclif mit grösster Entschiedenheit. Der Redeschmuck, auf den man sich etwas zu gute thue, entspreche so wenig dem Inhalt von Gottes Wort, dass letzteres durch jenen Schmuck im Gegentheil gefälscht, und seine Kraft zur Bekehrung und Wiedergeburt der Seelen gelähmt werde. Gottes Wort habe, nach Augustin, seine eigenthümliche und unvergleichliche Beredtsamkeit, bei aller Einfalt und Bescheidenheit der Form.

Der dritte Grund bestand in der Berufung auf die dichterische Form mehrerer Bücher des alten Testaments; daraus folgerte man, dass ein Theologe sich auch nach diesem Vorbild richten müsse, zumal die gebundene Rede auch ihren Reiz und ihre Vorzüge für das Gedächtniss habe.

Dagegen erinnert Wiclif: es ist ein ander Ding, ein geistliches Lied singen, und ein anderes, ein Wort der Vermahnung reden. Das Versmaass hat allerdings einen gewissen Reiz, aber einen blos sinnlichen Reiz, der die Seelen der Hörer von dem geistigen und ewigen Inhalt vielmehr abzieht und den Geschmack für die wahre geistige Nahrung verdirbt.

Wie trefflich und kerngesund, wie beherzigenswerth auch für die Gegenwart diese Gedanken Wiclif's sind, das haben wir wohl kaum nöthig ausführlich nachzuweisen. In dieser Kritik der Gründe, womit seine Zeitgenossen die herrschende Unsitte der scholastischen oder rhetorisch-poëtischen Predigtform zu vertheidigen suchten, liegt aber auch schon genug Positives, um zu erkennen, in welcher Weise nach Wiclif's Ueberzeugung Gottes Wort gepredigt werden sollte.

Unterscheiden wir auch hier die zwei Fragen: was soll gepredigt werden? und wie soll gepredigt werden?

Anlangend die erste Frage, so antwortet Wiclif laut des Bisherigen: Gottes Wort soll gepredigt werden! Denn Gottes Wort ist das unentbehrliche, gesunde Brod. Daher meint er einmal (auch in einer Predigt), die Gemeinde geistlich weiden ohne biblischen Inhalt, sei dasselbe, wie wenn Einer dem Andern eine leibliche Mahlzeit bereiten wollte ohne Brod[1]. Gottes Wort ist der Lebenssame, welcher Wiedergeburt und geistliches Leben zeugt[2]. Nun ist es die Hauptaufgabe eines Predigers, Glieder der Kirche zu zeugen und zu nähren[3]; also muss er Gottes Wort predigen, dann wird ihm solches gelingen. Eben deshalb ist die Kirche Christi mächtig gewachsen, als von den Aposteln das Evangelium gepredigt wurde, während sie gegenwärtig in Folge des Mangels an diesem geistlichen Samen beständig abnimmt[4]. Haben die Propheten des Alten Bundes ihren Weissagungen vorausgeschickt: »So spricht der Herr«, und haben

1) 22ste Predigt unter den Festpredigten (61 *Evangelia de sanctis*): *Idem est spiritualiter pascere auditorium sine sententia evangelica, ac si quis faceret convivium corporale sine pane.* Wiener Handschrift 3928, fol. 42.

2) Vermischte Predigten Nr. 8: *Verbum Dei — habet vim regenerativam.* In derselben Handschrift f. 206, Col. 3.

3) 12te Predigt eben daselbst: *Praecipuum officium viri ecclesiastici est gignere membra ecclesiae.* a. a. O. f. 52, Col. 1. Vermischte Predigten Nr. 9: *sacerdos Domini missus ad gignendum et nutriendum populum verbo vitae.* f. 207, Col. 4.

4) Festpredigten Nr. 22: *Quando praedicatum est ab apostolis evangelium, crevit ecclesia in virtute; sed modo, ex defectu spiritualis seminis, continue decrescit.* fol. 42, Col. 3.

die Apostel des Herrn Wort verkündigt, so müssen auch wir Gottes Wort predigen, das Evangelium nach der Schrift verkündigen[1]. — Im besonderen macht Wiclif einmal darauf aufmerksam, dass gläubige Christen, welche wirklich das Evangelium predigen, nothwendig in erster Linie die evangelische Geschichte dem Volke predigen müssen; denn in der heiligen Geschichte liege der Glaube der Kirche, den die Gemeinde kennen zu lernen verpflichtet ist[2]. Damit hängt zugleich der Gesichtspunkt zusammen, welchen wir einmal hervorgehoben finden: »Die Priester lernen und lehren die Schrift zu dem Behufe, dass die Kirche den Wandel Christi kennen lerne und ihn selbst lieb gewinne[3].«

Auf die Frage: wie soll man Gottes Wort predigen? antwortet Wiclif im allgemeinen, man solle die Wahrheit, welche erbaut, angemessen aussprechen (*apte*). Natürlich ist hiemit allein noch nicht viel gesagt. Er nimmt aber, um der Sache beizukommen, die allgemeine Regel zu Hülfe, dass jedes zu einem Zwecke dienende Mittel um so geeigneter sei, je kürzer und vollständiger (*compendiosius et copiosius*) es zum Ziele führe. Da nun die Aussaat von Gottes Wort das geordnete Mittel zur Ehre Gottes und zur Erbauung des Nächsten sei, so erhelle daraus, dass das Aussäen um so angemessener geschieht, je kürzer und vollständiger es jenen Zweck erfüllt. Ohne Zweifel sei dies

1) In der 20sten Predigt einer Sammlung von 24 vermischten Predigten sagt Wiclif, Handschrift 3928, fol. 176, Col. 2: *Auditus tam praedicantis quam etiam sermonem audientis debet fieri verbo Christi; et hinc est, quod prophetae legis veteris dixerunt: »haec dicit Deus«, et apostoli praedicaverunt verbum Domini.* — Im weitern Fortgang erwähnt er, dass die ganze Gemeinde dem Evangelium ihre Ehrfurcht bezeuge: »denn wenn das Evangelium verlesen wird, stehen sie auf und bleiben aufrecht stehen, legen ihre Kopfbedeckungen ab, bekreuzen sich, hören aufmerksam zu und küssen die Wand; die Grossen aber legen ihre Schwerter ab. Und das alles geschieht zum Zeichen der Andacht vor dem Evangelium Jesu Christi«, — während man das Evangelium mit der That oft verleugnet. a. a. O. Col. 3.

2) In der 22sten unter den Festpredigten fol. 42, Col. 2.

3) *Sacerdotes ad hoc discunt et docent scripturam sacram, ut ecclesia cognoscat conversationem Christi et amet eum.* Manuscript 3928, fol. 202, Col. 4, Predigt 6.

bei einer schlichten Ausdrucksweise (*plana locutio*) der Fall, also müsse man diese wählen[1]. Gewiss ist auch nichts anderes als diese Einfalt und Schlichtheit des Ausdrucks gemeint, wenn an einer andern Stelle von einer »demüthigen und armen Verkündigung des Evangeliums« mit Vorliebe die Rede ist[2]. Und derselbe Grundsatz wird geltend gemacht in der Bemerkung: Weil die blühende und einer weltlichen Zuhörerschaft wohlgefällige Redeform, sobald nur der richtige Inhalt vorhanden ist, geringgeschätzt werden muss, darum verheisst Christus seinen Jüngern (Matth. 10, 19) nur, dass ihnen wird gegeben werden, was sie reden sollen: das wie muss dann, so wie es angemessen ist, nachfolgen[3]. Dass die Ermahnungen, die in einer Predigt vorkommen, dem Standpunkte der Zuhörer angemessen sein müssen[4], ist eine Forderung, die sich aus obigem Grundsatz von selbst ergibt: die Aussprache der Wahrheit solle dieser entsprechend, solle treffend sein (*apte loqui veritatem*). Nur Eines darf schlechterdings nicht fehlen: die fromme treue Gesinnung, die *fidelis seminis ministratio*, aus der alles in der Predigt hervorgeht. »Wenn die Seele mit den Worten nicht stimmt, wie könnten die Worte Kraft haben? Wenn dir die Liebe fehlt, so bist du ein tönend Erz und eine klingende Schelle[5]!«

Hiemit ist jedoch nicht unvereinbar die Forderung, dass die Predigten nach Befinden scharf sein sollen (*acuti sermones*). Wiclif erinnert selbst, man möge doch ja nicht glauben, Schärfe schliesse Gehässigkeit in sich! Christus habe die Pharisäer scharf bekämpft, aber er habe das aus frommem Herzen und aus Liebe zur Kirche gethan[6]. Das Höchste endlich spricht Wiclif damit aus, dass er sagt: »bei jeder Verkündigung des Evangeliums muss der wahre Lehrer inwendig sein und den Geist des Zuhörers erleuchten und zum Gehorsam neigen[7].«

1) Predigt 9, s. Anhang B. II.

2) Festpredigten, Nr. 31, Manuscript 3928, fol. 65, Col. 1.

3) In derselben Predigt, fol. 61, Col. 4.

4) Nr. 30 in der gleichen Sammlung fol. 60, Col. 3: *Verba exhortationis — sunt congruentiae auditorii applicanda.*

5) XL vermischte Predigten, Nr. 8, fol. 206, Col. 2.

6) XXIV Predigten, Nr. 4, Manuscript 3928, fol. 138, Col. 4.

7) In derselben Sammlung Nr. 20, fol. 176, Col. 1.

Dies sind die positiven Anforderungen, welche Wiclif an die Predigt und den Prediger stellt. Sehen wir zu, in wie weit er selbst als Prediger diesen Anforderungen gerecht geworden ist. Wir fassen hiebei jedoch sowohl seine lateinischen als seine englischen Predigten in's Auge[1].

Was predigt er? Gottes Wort will er predigen, und nicht Menschenwort; nicht weltliche Dinge will er predigen, sondern die seligmachende Wahrheit: das fühlt man ihm allenthalben an. Dass er stets über biblische Texte predigt, seien es die kirchlichen Perikopen, oder nach Umständen frei gewählte Texte, das ist noch ein Geringes. Aber er liebt es auch, seinen Text mit anderen Perikopen zu combiniren, z. B. ein Sonntagsevangelium mit dem Text des vorangegangenen Sonntags, oder mit dem epistolischen Abschnitt für denselben zu verbinden. Und dabei preis't er wohl auch die Vorzüge des Wortes Gottes; so erinnert er einmal, die Schriftwahrheiten stehen in solch' innigem Zusammenhang unter einander, dass jede unter ihnen jede andere unterstützt und alle Gott offenbaren[2]. Ferner, wenn es sich darum handelt, über irgend eine Lehre, welche vorgetragen wird, oder über eine kirchliche Sitte und Institution zu urtheilen, so wird stets die Bibel als Maasstab angelegt. Der Prediger geht auf die Lehre des Erlösers zurück, er weis't auf die Apostel und ihr Verfahren, überhaupt auf die Urkirche als maassgebend hin. Den Schriftglauben (*fides scripturae*) zur Geltung zu bringen, das ist sein Höchstes. Und wie sehr mit biblischen Gedanken gesättigt, mit biblischen Reminiscenzen durchwoben die Gedankenentwicklung und Darstellung seiner Predigten ist, dafür möge die im zweiten Anhang als Probe gegebene Predigt Nr. III zum Beweise dienen. Mit Beziehung auf Wiclif's oben erwähnten Rath,

1) Nachdem Robert VAUGHAN in seinem Werk: *Life and Opinions* nur einige Auszüge aus englischen Predigten gegeben hatte, auf Grund deren Engelhard »Wykliffe als Prediger«, Erlangen 1834, geschildert hat, sind durch Thomas ARNOLD in Oxford die bisher nur handschriftlich vorhandenen englischen Predigten Wiclif's in zwei Bänden der *Select english works of John Wyclif* 1869 und 1871 in trefflicher Weise veröffentlicht worden.

2) XL Predigten, Nr. 11, fol. 213, Col. 1.

namentlich die biblische Geschichte dem Volke zu predigen, möge nicht unerwähnt bleiben, dass er selbst die in seinem jeweiligen Text enthaltene Geschichte (bei evangelischen Perikopen) sehr häufig einfach und klar erzählt und mit erläuternden Bemerkungen durchflicht. Allerdings geht er nachher nicht selten dazu über, den »mystischen Sinn« des betreffenden Abschnitts darzulegen. Er rechtfertigt dies einmal, beim Evangelium von der Hochzeit zu Kana, selbst mit den Worten: »Um diese Geschichte zur Erbauung des Volkes zu verstehen, ist ihr mystischer Sinn zu beachten[1].« Uebrigens finde ich, dass Wiclif's »mystische« Auslegung, wie er sie in den lateinischen Predigten übt, zuweilen in nichts anderem besteht, als in einer einfachen Herausarbeitung religiöser Wahrheiten und in sittlicher Anwendung der in der Textgeschichte gegebenen Züge auf seine Zuhörer und die Gegenwart.

Allerdings werden in diesen Predigten viele Dinge ausführlich besprochen, welche durchaus nicht biblische Stoffe sind, z. B. das Bestehen und die Rechte des Papstthums, die Ausstattung der Kirche mit liegenden Gütern, das Mönchthum, insbesondere die Bettelorden u. s. w. Die stehende Formel, mit welcher solche Fragen eingeleitet werden, lautet: *circa hoc evangelium* (oder *circa istam epistolam*) *dubitatur, utrum* etc. Es wird auf diese Weise vieles kirchliche, selbst kirchlich-politische zur Sprache gebracht und polemisch verhandelt. Das scheint freilich dem Grundsatze: Gottes Wort soll gepredigt werden, nicht zu entsprechen. Aber wenn ich darauf achte, was der Zweck dieser polemischen und kirchlich-politischen Erörterungen ist, so komme ich auf das Ergebniss, dass der Prediger doch stets die Bibel als Maasstab anlegt und nichts anderes als apostolische Lehren geltend zu machen und urchristliche Zustände zu verwirklichen strebt. Demgemäss würden wir Unrecht thun, alle diese Partien der Predigten als Abschweifungen zu betrachten, wodurch Wiclif seinem eigenen Grundsatze, dass das Evangelium verkündigt werden solle, untreu geworden wäre. Nur das Eine ist ohne weiteres zuzugeben: der innerste Kern des Evangeliums (nach

1) Vgl. XL vermischte Predigten, Nr. 5, fol. 201, Col. 1.

der Ueberzeugung der evangelischen Christenheit unserer Tage), nämlich die Lehre von der Versöhnung durch Jesum Christum und von der Heilsordnung, insbesondere von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein, — ist in Wiclif's Predigten nicht getroffen. Diese Thatsache näher nachzuweisen und zu beleuchten ist jedoch nicht hier der Ort, wir werden bei Darlegung der Lehre Wiclif's auf diesen Punkt zurückkommen.

Prüfen wir die Predigten Wiclif's im Hinblick auf ihre Form, auf Darstellung und Ausdruck, Stil und Ton, so stossen wir auch in dieser Hinsicht auf Erscheinungen, welche zusammengehalten mit seinen eigenen Grundsätzen über die Form der Predigt, nicht anders als befremden können. Denn wir finden nur zu viel scholastische Form, abstrakte Begriffe, förmliche Definition, gelehrte Erörterung, syllogistische und dialektische Beweisführung in einem Maasse, welches wir nach den von ihm selbst ausgesprochenen Maximen nicht erwartet hätten. Allein wir dürfen hiebei ein Gedoppeltes nicht aus den Augen lassen: einmal den Umstand, dass die lateinischen Predigten, wie oben bemerkt, wahrscheinlich in Oxford vor der Universität, jedenfalls vor wissenschaftlich geschulten Zuhörern gehalten worden sind. Da brauchte der Prediger, um dem Bedürfniss seiner Zuhörerschaft gerecht zu werden, nicht so tief herabzusteigen, als dies einer ländlichen Gemeinde gegenüber nöthig war. Im Gegentheil, Wiclif that gut daran, wenn er die Anforderungen einer Universitätskirche und die Gewöhnungen der hier sich versammelnden Zuhörer im Auge behielt. Kein Wunder, dass wir in der Form so manches finden, was nach unserem Gefühl eher für den Hörsaal als für die Kirche, eher für den Katheder als für die Kanzel geeignet erscheint. Zum andern dürfen wir, um ein gerechtes Urtheil zu fällen, die Macht der Gewöhnung und der bei dem ganzen Zeitalter vorherrschenden Denk- und Darstellungsformen, welche mitunter unbewusst und unwillkürlich auch auf einen hervorragenden Geist ihren Einfluss üben, nicht unterschätzen.

Auf der andern Seite bemerken wir indes, dass es diesen Predigten an jener *plana locutio*, welche Wiclif den Predigern empfiehlt, doch auch nicht fehlt. Der Stil ist sehr häufig schlicht und klar, die Ausdrucksweise nicht ohne Anschaulichkeit,

zuweilen malerisch und volksmässig treffend; auch spielt hier und da, namentlich in polemischen Stellen, selbst ein neckischer Zug. Der Ton ist keineswegs einförmig docirend, im Gegentheil, er erhebt sich je und je zu bedeutender Lebhaftigkeit, zu sittlichem Pathos. Zum Beispiel einmal, wo vom Gebet die Rede ist, und das allgemeine Gebet, verglichen mit der Fürbitte für Diesen oder Jenen, gerühmt wird, führt der Prediger einen Beweisgrund an, den die Gegner für den angeblichen Vorzug specieller Fürbitten geltend machten; nun ruft er aus: »O wenn doch der Apostel diese Spitzfindigkeit gehört hätte! Wie sehr würde er sie verachtet haben[1])!«

In den englischen Predigten finden wir allerdings noch viel häufiger eine schlichte populäre, auch wohl recht drastische Sprache, einen beweglichen herzlichen Ton, zumal wenn der Prediger den Blick auf das Gericht und die letzte Rechenschaft richtet. Zum Beispiel in der Predigt am zweiten Adventssonntage, wo er einmal sagt: »Der ernste Glaube an diese dritte Zukunft Christi sollte die Menschen von der Sünde entfernen und zur Tugend ziehen. Denn wenn sie morgen vor einem Richter sich verantworten müssten, und grosse Einkünfte gewinnen oder aber verlieren könnten, so würden sie sich zu der Verantwortung gar fleissig anschicken; wie viel mehr, wenn sie ihr Leben gewinnen oder verlieren könnten. O Herr! da wir dessen gewiss sind, dass der Tag des jüngsten Gerichts kommen wird, und wir nicht wissen, wie bald, und da ein Urtheil für uns gefällt werden wird über himmlisches Leben oder aber ewigen Tod in der Hölle, wie fleissig sollten wir sein, uns dazu bereit zu machen! Sicherlich ist Mangel an Glauben schuld an unserer Trägheit; darum sollten wir befestigen in uns selbst die Artikel der Wahrheit, denn sie werden in uns locker wie Nägel in einem Balken, darum ist es nöthig, sie hineinzuklopfen und fest zu machen« u. s. w.[2]).

Was schliesslich die Gesinnung anlangt und den sittlichen

1) XXIV vermischte Predigten, Nr. 10, fol. 153, Col. 3.

2) *Sermons on the Gospels*, ed. ARNOLD, Oxford 1869. Vol. I, 27ste Predigt, S. 70.

Geist, woraus alles hervorgeht, so wird nicht leicht jemand diese Predigten unbefangen auf sich wirken lassen, ohne den Eindruck zu bekommen: hier ist ein wirklicher Eifer um die Ehre Gottes, eine reine Liebe zu dem Erlöser, eine aufrichtige Sorge um das Heil der Seelen, ein redlicher Ernst für das »rechtschaffene Wesen in Christo Jesu« (Ephes. 4, 21), hier waltet eine wahrhaft gottesfürchtige Gesinnung, die alle irdischen Dinge auf das Ewige zu beziehen und im Lichte der Ewigkeit zu behandeln gewohnt ist!

Es lässt sich nicht anders denken, ein Prediger von so gediegener Gottesfurcht und von solchem christlichen Geistesernst musste einen tiefen Eindruck auf diejenigen machen, welche sich seiner Geistesmacht nicht absichtlich entzogen.

II.

Wenn Wiclif als Prediger an der Universität bedeutend wirkte, so lässt sich im voraus erwarten, dass er auch als Pfarrer (*Rector*) in seiner Gemeinde Lutterworth treu und im Segen gearbeitet hat. Ohnehin war er, wie wir unten sehen werden, in den letzten Jahren seines Lebens von der Universität Oxford ausgeschlossen und konnte somit dem Pfarramte die volle Zeit und die ganze Kraft, die ihm geblieben war, widmen. Aus dieser Zeit stammen ohne allen Zweifel die zahlreichen englischen Predigten und Predigtentwürfe, welche uns erhalten sind. Dieselben sind, wie sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, zum Theil Predigten, die Wiclif in der Kirche zu Lutterworth vor der Gemeinde gehalten hat, zum Theil aber auch wohl Predigten, die er zum Besten gleichgesinnter jüngerer Männer geschrieben hat.

Vorerst sei es erlaubt, eine Schilderung hier einzurücken, von welcher man nicht ohne Grund vermuthet hat, ihr Original sei niemand anders als Wiclif selbst gewesen. Gottfried Chaucer, † 1400, der Vater englischer Poësie, wie man ihn zu nennen pflegt, war ein jüngerer Zeitgenosse Wiclif's. Aber obwohl er die Sünden und Schwächen seiner Zeit, auch der Geistlichkeit, satirisch geisselt, so war er doch insofern gewiss nicht

gesinnungsverwandt mit jenem, als er ganz nur auf dem Standpunkte eines Weltmannes stand, ästhetisch gebildet, aufgeklärt und allem Aberglauben feind, aber auch allem Ernst in religiösen Dingen fremd. Dessen ungeachtet weiss er das Gute und Ehrenwerthe, wo er es findet, zu schätzen. Und so hat er in seinen »Canterbury-Erzählungen«, welche Boccaccio's Decamerone nachgebildet sind, die Schilderung eines Landgeistlichen eingeflochten, welche jedenfalls Züge von Wiclif in sich schliesst. Wir geben diese Charakteristik meist nach der Uebersetzung von Fiedler[1]:

Ein Geistlicher sich eingefunden hatt',
ein armer Pfarrer einer kleinen Stadt,
allein an heil'gem Sinn und Werken reich;
er war auch ein gelehrter Mann zugleich,
der Christi Lehre predigt treu und rein,
des Kirchspiels Lehrer stets bemüht zu sein.
Gar wunderfleissig war er stets und gütig.

— — — —

Nie sprach er um den Zeh'nten einen Fluch;
viel lieber wahrlich mocht' er sich erbarmen,
von seinem Beichtgeld und Gehalt den Armen
in seinem Kirchspiel etwas abzugeben;
mit wenigem begnügt' er sich zu leben.

Gross war die Pfarr', die Häuser weit entlegen,
doch hielt ihn weder Donner ab noch Regen,
dass er besucht in Krankheit und im Harm
auch den Entferntesten, reich oder arm,
zu Fuss, in seiner Hand den Wanderstab.

So edles Beispiel seiner Heerd' er gab,
dass er erst handelt' und dann lehrt' sofort[2].
Er hielt sich an der heil'gen Bücher Wort,
und pflegt' wohl auf das Gleichniss hinzuweisen:
»Wenn Gold verrostet, was soll dann das Eisen?«
Wenn schlecht der Priester ist, dem wir vertrau'n,
wird schlecht das Volk dann, ist's kein Wunder traun;

1) CHAUCER's Canterbury-Erzählungen, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen begleitet von Eduard FIEDLER, Dessau 1844. I, S. 47 folg.

2) *That first he wrought, and afterward he taught.*

denn schmachvoll muss es für den Priester sein,
wenn voller Schmutz der Hirt, die Schafe rein;
drum soll ein Priester auch ein Beispiel geben
durch seine Reinheit für der Schafe Leben.

Auch seine Pfründ' er nimmermehr verpachtet,
liess nicht im Schmutz die Schafe unbeachtet;
lief zu St. Paul nach London nicht davon
um eines Seelenmessenamtes Lohn,
und zu verbinden sich mit Brüderschaaren.
Er blieb daheim, die Heerde zu bewahren,
dass ihr der Wolf nicht Unheil möchte bringen,
ein wahrer Hirt und nicht um Lohn zu dingen.

Und ob er rein und tugendhaft auch handelt,
die Sünder dennoch rauh er nicht behandelt,
war stolz und heftig nicht in seinen Reden,
im Lehren zart und liebreich gegen Jeden;
die Menschen sanft zum Himmel auf zu ziehn
durch gutes Beispiel, das erfreute ihn.
War aber jemand voll Hartnäckigkeit,
scharf griff er solchen Mann an jederzeit,
ob vornehm oder niedrig er von Stand.
'Nen bessern Priester traun man nirgends fand.
Er strebte nicht nach Pracht und nicht nach Ehren,
wollt' sein Gewissen nicht aus Angst beschweren;
er lehrte Christ's und der Apostel Wort,
und was er lehrt', das that er auch sofort.

Es sind mehrere Züge in diesem Bilde, die dem Charakter Wiclif's entsprechen; und kein einziger Zug lässt sich entdecken, der nicht auf ihn passte. Treffend ist die Demuth, die Genügsamkeit und Uneigennützigkeit gezeichnet, die sittliche Unbescholtenheit, die erbarmende Liebe, die gewissenhafte und emsige Treue in der Amtsführung, und der biblische Gehalt seiner Predigten; auch die Gelehrsamkeit des Mannes ist hervorgehoben. Vorzüglich passend ist auch die Einheit des Lehrens und Handelns, ja ein dem Lehren noch vorausgehendes Thun hervorgehoben. Wohl ist die Bemerkung von Robert Vaughan gegründet, dass in der Charakteristik eines Landgeistlichen gerade die grossartigen Züge Wiclif's als Reformers vollständig fehlen[1].

1) *Life and Opinions of John de Wycliffe* 1831. II, S. 139 folg.

Allein dieser Umstand spricht keineswegs gegen die Vermuthung, dass der Dichter dennoch gerade Wiclif als Pfarrer habe schildern wollen. Denn es ist nicht blos zweifelhaft, sondern geradezu unwahrscheinlich, dass Chaucer für die grossen Reformgedanken und Bestrebungen Wiclif's ein entgegenkommendes Verständniss, eine wirkliche Anerkennung gehabt haben sollte. Chaucer nahm in Betreff der kirchlichen Dinge eine Stellung ein, die am ehesten mit der Denkart mancher Humanisten im Anfang des XVI. Jahrhunderts sich vergleichen lässt: ein offenes Auge und ein spöttisches Lächeln für alle Fehler und Schwächen im kirchlichen Wesen, aber kein Herz für den Ernst und die Heiligkeit der Sache. Wohl aber hatte er einen Sinn für sittliche Gediegenheit in bescheidenen Verhältnissen.

Wenn Wiclif vermöge seiner gewissenhaften Treue im Pfarramt, als Prediger und Seelsorger, musterhaft dastand, so wirkte er schon dadurch für Hebung des Pfarramts. Aber er hat sich nicht hierauf beschränkt. Vielmehr arbeitete er mit Wort und That dafür, die rechte Predigt des Evangeliums allenthalben zu befördern. Das wirksamste Mittel dazu war die Reisepredigt.

Man weiss längst, dass Wiclif evangelische Reiseprediger ausgesandt hat. Johann Lewis in seiner Biographie hat die Sache allerdings nur gelegenheitlich berührt, sofern er eine oder die andere englische Flugschrift erwähnt, worin Wiclif von »armen Priestern« und für sie gesprochen hat. Hingegen Robert Vaughan ist eigens auf die Sache eingegangen, und hat ein deutliches Bild von jenen emsigen und aufopfernden Männern gegeben [1]. Und interessante Gesichtspunkte in Hinsicht des ganzen Instituts hat Shirley aufgestellt [2]. Man kennt jetzt die Sache einigermaassen. Dessen ungeachtet drängen sich noch gewisse Fragen auf, belangreich genug um unsere Aufmerksamkeit zu

1) *Life and Opinions* 1831. II, 163 ff. *John de Wycliffe, a monograph*, 1853. S. 275 ff.

2) Im Vorwort zu seiner Ausgabe des *Fasciculus Zizaniorum* 1858. S. XL folg. Er bemerkt dort mit Recht, dieser Zug in der praktischen Kirchenreform Wiclif's habe die Aufmerksamkeit seiner Biographen viel weniger beschäftigt als er gesollt hätte.

fesseln, welche man bis jetzt nicht hat beantworten können; ja man ist kaum darauf gekommen, sie nur aufzuwerfen. Diese Fragen sind: In welchem Zeitpunkt hat Wiclif angefangen Reiseprediger auszusenden? und wie ist er überhaupt auf diesen Gedanken geführt worden?

Es geht in diesem Fall, wie so häufig in der Geschichte: eine bedeutende Erscheinung tritt fertig zu Tage; man hat nicht darauf geachtet, als sie sich im Stillen vorbereitete, auf einmal ist sie da. Ende Mai des Jahres 1382 spricht der Erzbischof von Canterbury, Wilhelm Courtnay, in einem Erlass an den Bischof von London von gewissen unberufenen Reisepredigern, welche, wie er leider habe vernehmen müssen, »irrige, ja ketzerische Behauptungen in öffentlicher Predigt aufstellen, nicht blos in Kirchen, sondern auch auf öffentlichen Plätzen und an anderen profanen Orten«; sie thun dies, wie er besonders hervorhebt, unter dem Schein grosser Heiligkeit, aber ohne bischöfliche oder päpstliche Vollmacht hiezu erlangt zu haben [1]. Dass aber der Primas wirklich wiclifitische Reiseprediger meint, ergibt sich mit Sicherheit aus den angehängten 24 Sätzen, welche fast ausnahmslos Wiclif angehören. In dieselbe Zeit müssen auch mehrere englische Flugschriften fallen, worin Wiclif das Verfahren der Reiseprediger in Schutz nimmt.

Es ist klar, im Mai 1382 war die Reisepredigt schon in vollem Gange. Wir möchten aber ihre ersten Anfänge kennen. Denn das Werden einer Sache ist das interessanteste daran; da sieht man in die Beweggründe und Ursachen hinein, welche dabei zusammen gewirkt haben. Darüber könnte uns am besten Wiclif selbst Auskunft geben. Allein er war nicht der Mann, welcher lange davon sprach, wenn er etwas thun wollte; er handelte, und dann war's gut. Höchstens rechtfertigte und vertheidigte er nachträglich, was geschehen war.

Man könnte sich vorstellen, Wiclif habe erst zu Lutter-

1) Die Urkunde ist abgedruckt in WILKINS, *Concilia Magnae Britanniae*, Vol. III, fol. 158 folg. Vgl. den zwei Tage früher datirten, fast gleichlautenden Erlass desselben an den Carmeliter Peter Stokes in Oxford, *Fasc. Zizan.* ed. SHIRLEY 275 ff.

worth, in seiner stillen Landgemeinde, angefangen Reiseprediger auszusenden. In diesem Falle läge die Voraussetzung nahe, dass er für den ihm nun abgeschnittenen umfassenderen und bewegteren Wirkungskreis in dem neuen Institut einen Ersatz gesucht und gefunden habe. Es will mir jedoch aus mehr als einem Grunde scheinen, dass die Wiege dieser Einrichtung Oxford gewesen sei. Für's erste liegt es in der Natur der Sache, dass die Aussendung von Reisepredigern sich nur allmählich und im Laufe mehrerer Jahre entwickelt haben wird. Da aber im Mai 1382 bereits die öffentliche Aufmerksamkeit darauf gerichtet und die Reisepredigt offenbar schon eine Weile her in vollem Gang gewesen ist[1], so führt uns das um mehrere Jahre zurück, bis in eine Zeit, wo Wiclif sich mindestens noch einen guten Theil jedes Jahres an der Universität aufhielt. Ferner war es ja mit der Aussendung von Predigern nicht gethan; sie mussten für ihren Beruf zuvor herangebildet sein, das war die Hauptsache; und das konnte wiederum nicht im Fluge geschehen. Dieser Gesichtspunkt lenkt unsern Blick natürlich auf die Universität hin, zumal wir in dem kleinen Städtchen Lutterworth kaum einen solchen Kreis von theologisch gebildeten Männern um den Pfarrer, sei er auch ein Wiclif, versammelt denken können. Um so leichter können wir uns vorstellen, dass Wiclif in Oxford zu einer Anzahl theils studirter junger Männer, theils studirender Jünglinge in nähere Beziehungen getreten sei. Es ist ohnehin wahrscheinlich, dass an eine sowohl im Gebiete der Wissenschaft als der praktischen kirchlichen Arbeit so hervorragende Persönlichkeit, nicht wenige empfängliche junge Männer sich angeschlossen haben werden, um sich unter seiner Leitung weiter auszubilden.

Was wir im voraus vermuthen müssen, das finden wir auch positiv bestätigt. Ein begeisterter Anhänger Wiclif's, Wilhelm Thorpe, hat im Jahre 1407 beim Verhör vor dem Erzbischof von Canterbury, Thomas Arundel, über seinen eigenen Bildungsgang und sein Verhältniss zu Wiclif folgendes angegeben: »Ich

1) *Sane frequenti clamore et divulgata fama ad nostrum pervenit auditum* etc. *Fasc. Zizan.* ed. SHIRLEY S. 275.

bat meine Eltern um Erlaubniss, zu solchen Männern zu gehen, welche für weise und tugendhafte Priester galten, um ihren Rath zu empfangen und von ihnen das Amt und den Beruf des Priesterthums zu lernen. Da Vater und Mutter ihre Einwilligung dazu gern ertheilten, so ging ich zu denjenigen Priestern, von denen ich hörte, dass sie den besten Namen und den heiligsten Wandel führen, und die gelehrtesten, auch die weisesten in himmlischer Weisheit seien. Und ich stand so lange im Umgange mit ihnen, bis ich durch ihre fortwährenden tugendhaften Beschäftigungen mich überzeugte, dass ihre ehrenwerthen und liebreichen Werke den Ruf noch übertrafen, welchen ich früher von ihnen vernommen hatte. Da habe ich denn nach dem Vorbild ihrer Lehre, hauptsächlich aber ihrer gottseligen und unschuldigen Werke, nach Kräften mich geübt, Gottes Gesetz vollkommen kennen zu lernen, mit dem Willen und Verlangen, darnach zu leben.«

Im weitern Verlaufe des Verhörs fragte der Erzbischof, wer denn jene heiligen und weisen Männer gewesen seien, deren Unterweisung er genossen habe? Darauf antwortete Thorpe: »Magister Johann Wiclif wurde von recht vielen für den grössten Gelehrten ihrer Zeit gehalten; zugleich nannte man ihn einen sehr geregelten Mann und unbescholten in seinem Wandel.« — Ausser Wiclif nennt aber Thorpe noch einige Verehrer desselben, die wir später kennen lernen werden, wie Johann Aston, Nicolaus Hereford, Johann Purvey und andere, und fährt dann fort: »Mit allen diesen Männern wurde ich recht vertraut, und ging eine geraume Zeit viel mit ihnen um, und liess mich von ihnen unterweisen, vorzüglich aber von Wiclif selbst, als dem tugendhaftesten und gottselig weisesten Mann, von dem ich je gehört oder den ich jemals kennen gelernt habe [1].«

Die ganze Erzählung lautet, als hätte Thorpe die Unterweisung dieser Männer gleichzeitig genossen. Ist dem aber so, dann können wir uns nicht Lutterworth, sondern nur Oxford als den Ort denken, wo Thorpe mit jenen würdigen Männern, insbesondere mit Wiclif selbst Umgang gepflogen hat. Somit

1) *The Acts and Monuments of* John Foxe, herausgegeben von George Townsend, London 1844. Vol. III, 256 ff.

führt uns dieses Bekenntniss direkt zu der Annahme, dass Wiclif schon in Oxford angefangen habe, jüngere Männer zum priesterlichen Amt, insbesondere zum Predigtamt heranzubilden. Wir werden kaum fehl gehen, wenn wir annehmen, Wiclif habe, so lange er als Dr. der Theologie in Oxford wirkte, und wie wir auf Grund seiner oben besprochenen lateinischen Predigten vermuthen dürfen, häufig, wo nicht regelmässig vor der Universität predigte, eine Pflanzschule von Predigern, eine Art Priesterseminar gebildet, das freilich einen vollkommen privaten Charakter hatte und nach allen Seiten hin eine Sache der Freiwilligkeit war. Ich zweifle auch keinen Augenblick, dass Wiclif schon von Oxford aus jüngere Männer von diesem Kreise, der sich ihm so innig angeschlossen hatte und der seine theologischen Ueberzeugungen wie seine praktisch-kirchlichen Grundsätze sich aneignete, als freiwillige Reiseprediger aussandte. Vielleicht hat der Eingang, den die ersten Priester aus seiner Schule fanden, die warme Aufnahme, die ihren Predigten da und dort im Lande zu Theil wurde, ihn selbst und seine Schüler ermuthigt, so dass ihnen immer mehrere nachfolgten und das ganze Unternehmen sich allmählich einwurzelte und ausdehnte. Natürlich hat Wiclif, als er später sich völlig nach Lutterworth zurückzog, diese Wirksamkeit nicht aufgegeben, sondern nur um so eifriger fortgesetzt, je schmerzlicher es ihm sein musste, dass durch die Ausstossung von der Universität ihm ein Gebiet reich gesegneter Arbeit verschlossen worden war.

Wie war es aber gemeint? und wie entwickelte sich die Sache im Leben selbst? Sollte durch die Reiseprediger der Pfarrgeistlichkeit eine systematische Concurrenz und Opposition gemacht werden? Die Gegner fassten es natürlich so auf, und noch heute fehlt es nicht an römisch-katholischen Geschichtschreibern, welche diesen Gedanken sich angeeignet haben [1].

Aber wie kann man sich das nur denken, da ja die Reiseprediger in diesem Falle den Stab gebrochen haben würden über

1) Z. B. Lingard, *History of England*, IV, behauptet, die wiclifitischen Reiseprediger hätten von der Pfarrgeistlichkeit insgemein geringschätzig gedacht.

ihren hochverehrten Meister, der doch selbst nicht ein Wanderprediger geworden ist, vielmehr gerade als Pfarrer in seiner Gemeinde gearbeitet hat? Ferner würde es gewiss nicht ausgeblieben sein, dass die Hierarchie namentlich Anfeindung und Anschwärzung der Pfarrgeistlichkeit den Reisepredigern würde Schuld gegeben haben. Und davon finde ich keine Spur. Es wird ihnen nur vorgeworfen, dass sie Irrlehren verbreiten, und dass sie eigenmächtig, ohne bischöfliche Bewilligung predigen. Das ist allerdings nur ein *argumentum ex silentio*. Allein ich kann mich für das Gegentheil auch auf ausdrückliche Zeugnisse, und zwar aus Wiclif's eigenem Munde berufen. In seinem Büchlein »Vom Pfarramt« bekämpft er zwar manche Entartung der Pfarrgeistlichkeit, ihre Verweltlichung, die Versäumniss der Predigt des Evangeliums, die Unsitte, nicht an Ort und Stelle zu wohnen, wo die Gemeinde sich befindet [1]; auch tritt er bereits als Anwalt der »einfachen Priester«, d. h. der evangelischen Reiseprediger auf: allein er steht doch zugleich für die Pfarrgeistlichen ein, wenn sie nur irgend ihre Schuldigkeit thun, verficht ihr Recht wider die Uebergriffe der Bettelmönche, auch angesichts der Einverleibung von Pfarrlehen an Stifter und Klöster; er stellt rund und klar den Grundsatz auf, dass alle Pfarrgemeinden sich an dem Dienst sollten genügen lassen, welchen ihre Pfarrer in Demuth ihnen leisten [2]. Auch in seinen lateinischen Predigten tadelt Wiclif einerseits diejenigen Pfarrer, welche »stumme Hunde sind und nicht bellen können« (Jes. 56, 10), oder nur aus Eigennutz und Ehrgeiz predigen [3], aber er erwartet doch auch Grosses von treuen, klugen Seelsorgern [4], und legt den Pfarrern die Ermahnung des Erlösers »Wachet« an's Herz; es sei ihre Pflicht,

1) In dieser Beziehung spricht er einmal sogar von *pseudopastores*, *De officio pastorali* I, c. 17.

2) *Tractatus De officio pastorali*, Leipzig 1863; besonders II, c. 5: *Appropriationes ecclesiarum cathedralium defraudant parochias a praedicatoribus legitimis verbi Dei. — Deberet parochiis cunctis sufficere servitium, quod sacerdotes proprii humiliter subministrant.*

3) XL vermischte Predigten, Nr. XXIX, Manuscript 3928, fol. 283, Col. 3.

4) Festpredigten, Nr. 56, a. a. O. fol. 117, Col. 1.

über ihre Heerde zu wachen[1]. Und am Schluss der unten noch zu erwähnenden Flugschrift: »Warum arme Priester keine Pfründen haben?« versichert Wiclif ausdrücklich, dieselben verdammen dessen ungeachtet solche Seelsorger nicht, welche ihre Pflicht thun und das Gesetz Gottes treu und standhaft lehren gegenüber den falschen Propheten und den Ränken des bösen Feindes[2]. Nach alle dem lässt sich gewiss nicht mit Grund annehmen, dass die wiclifitischen Reiseprediger sich erlaubt hätten, die Pfarrgeistlichkeit als solche ohne Unterschied herabzusetzen, wenn auch darüber nicht wohl ein Zweifel bestehen kann, dass sie über gewissenlose, weltlichgesinnte Pfarrer und Prediger sich nicht sehr glimpflich geäussert haben werden.

Die Aussendung jener Reiseprediger hat, so viel ich sehe, verschiedene Entwicklungsstufen durchlaufen. Im ersten Stadium gingen, um als Wanderprediger zu wirken, ausschliesslich nur solche Männer aus, welche bereits klerikale Weihen empfangen hatten. Hiefür zeugt schon der Titel, welchen ihnen Wiclif zu geben pflegt: er nennt sie in seiner Schrift »Vom Pfarramt« theils *presbyteri* theils *sacerdotes*, so jedoch, dass aus dem Zusammenhang, aus Prädikaten wie *sacerdotes fideles* oder *simplices, tales presbyteri* u. s. w. (II, c. 4. u. 5.) deutlich erhellt, wen er meint. Mochten auch die Gegner auf solche Männer als »ungebildet und dumm« herabsehen, ein Vorwurf, den Wiclif getrost auf sich selber mit bezieht[3], so müssen sie bereits der Priesterweihe theilhaftig gewesen sein, sonst hätte ihnen Wiclif den Namen sicher nicht gegeben. Und doch kommt dieser wie in lateinischen Schriften, so auch in seinen englischen Predigten und Flugschriften vor[4]. Hiemit stimmt auch die ein Vierteljahr-

1) XL vermischte Predigten, 1, a. a. O. fol. 194. Col. 2.

2) Vgl. VAUGHAN, *Life and Opinions*, II, 169.

3) *De officio pastorali*, Lips. 1863. II, c. 10. S. 45: *nobis rudibus*, cf. II, c. 4, S. 36: *dicunt de talibus presbiteris, quod sunt stolidi ac rudes.*

4) *trewe preestis* (*true priests*), Predigten herausgegeben von ARNOLD, I, 176 folg. II, 173. 182; *pore prestis* (*poor priests*), Traktat *Lincolniensis* in *Miscellaneous works*, S. 231. *Fifty heresies and errours of friars* c. 36, S. 393. *Greet sentence of curs expounded*, c. 9, S. 293. Vgl. *De ecclesia et membris ejus* c. 2, in *Three Treatises by John Wycklyffe* ed. TODD,

hundert später ausgesprochene aber ohne Zweifel ursprünglich von Wiclif selbst herstammende Rechtfertigung der freien Predigt jedes Priesters, welche Wilhelm Thorpe im Verhör vor dem Erzbischof Arundel versucht hat. Er äussert sich darüber folgendermaassen:

»Durch das Ansehen des Wortes Gottes, auch mehrerer Heiligen und Doctoren bin ich zu der Ueberzeugung geführt worden, dass es jedes Priesters Amt und Pflicht ist Gottes Wort fleissig, frei und wahr zu predigen [1]. Denn ohne Zweifel sollte jeder Priester sich entschliessen die Priesterweihe hauptsächlich zu dem Zweck anzunehmen, um dem Volke das Wort Gottes nach Kräften zu verkündigen. Demnach sind wir durch Christi Befehl und durch das Vorbild seines heiligsten Wandels, auch durch das Zeugniss seiner heil. Apostel und Propheten bei schwerer Strafe verpflichtet uns zu üben, um nach bestem Wissen und nach Kräften die Pflicht der Priesterschaft gebührend zu erfüllen. Und wir glauben, hauptsächlich kraft des Wortes Gottes, dass es die Hauptpflicht jedes Priesters ist, sich treulich zu bemühen, um Gottes Gesetz seinem Volk bekannt zu machen. Und Gottes Gebot liebreich mitzutheilen, so wie wir am besten können, wo, wann und wem es immer sei, das ist unsere wahre Pflicht.«

Hier spricht Thorpe, der eben ein Reiseprediger aus Wiclif's Schule war, selbst als Priester, und im Namen von Gleichgesinnten, welche ebenfalls zu Priestern geweiht waren.

Aber auch in diesem ersten Stadium, wo lediglich nur Priester als Reiseprediger ausgingen, glaube ich zwei Stufen unterscheiden zu müssen. Anfänglich war es schwerlich Grundsatz, eine Pfarrstelle nicht anzunehmen. Nachträglich machte man aus der Noth eine Tugend, und es wurde der Grundsatz aufgestellt, wenn man auch ein Pfarramt erlangen könnte, dasselbe lieber nicht anzunehmen. Diesen Standpunkt vertritt der bis jetzt nur handschriftlich vorhandene Traktat: »Warum arme Priester keine

Dublin 1851. S. XI: *this moveth por prestis (poor priests) to speke now hertily in this mater.*

1) *that it is euerie priests office and duty for to preach busilie, freely and truelie the worde of God.* In Foxe, *Acts and Monuments* ed. Townsend, Vol. III. 260.

Pfründen haben[1]«. Diese Frage wird darin beantwortet und der erwähnte Grundsatz gerechtfertigt durch ein Dreifaches: 1. Man könne in der Regel nicht ohne Simonie zu einer Pfründe kommen, möge nun ein Prälat oder ein weltlicher Lord das Collaturrecht besitzen; 2. es sei zu befürchten, dass man, einmal in Amt und Würden, Einkünfte der Pfründe, die über das Bedürfniss der Nahrung und Kleidung hinausgehen und von Gottes und Rechts wegen auf die Armen verwendet werden sollten, vermöge der Abhängigkeit von den kirchlichen Oberen, auf unrechte Weise ausgeben müsse; 3. ein Priester ohne Pfründe habe, da er nicht an eine bestimmte Gemeinde gebunden und von der Jurisdiction sündiger Menschen unabhängig sei, freiere Hand, um das Evangelium zu predigen, wo irgend er Nutzen schaffen dürfte, könne aber auch, nach Christi Weisung, ungehindert von einer Stadt in die andere fliehen, falls er von den »Geistlichen des Antichrists« verfolgt werde.

Allein im zweiten Stadium ging man einen bedeutungsvollen Schritt weiter. Man beschränkte sich nicht mehr auf Solche, die bereits die Priesterweihe erhalten hatten. Man entschloss sich zur Laienpredigt. Aehnlich wie die Waldenser, bei welchen die freie Laienpredigt eine treibende Kraft der ganzen Bewegung geworden war[2], und doch (so weit ich wenigstens die Schriften Wiclif's kenne), ohne irgend ein Bewusstsein dieses Vorgangs und vollkommen unabhängig von demselben.

Dass unter den Lollarden nach Wiclif's Tode auch Laienprediger sich hervorgethan haben, unterliegt keinem Zweifel. Dass aber schon zu Lebzeiten des Mannes, und mit seinem Vorwissen und Gutheissen, Laien als Reiseprediger arbeiteten, glaube ich beweisen zu können. Schon der Umstand ist gewiss nicht zufällig, dass Wiclif in Predigten aus seinen letzten Jahren, wenn er von seinen lieben Reisepredigern spricht, sie je und je nicht

1) VAUGHAN hat in *Life and Opinions*, II, 164 ff., ausführliche Auszüge aus diesem Traktat, den er als ein unzweifelhaftes Werk Wiclif's ansah, mitgetheilt. Neuestens hat jedoch ARNOLD, *Select english works of Wyclif*, Vol. III. 1871. den Aufsatz: *Whi pore prestis han non benefice*, S. XX. wenigstens unter die Werke von zweifelhafter Authentie gestellt.

2) s. oben Buch I. Kap. 1. II. S. 49 ff.

mehr »arme Priester« oder »einfache« oder »gläubige Priester« nennt, sondern sie mit dem Namen »evangelische Männer« oder »apostolische Männer« bezeichnet[1]. Es ist, als vermeide er an solchen Stellen absichtlich den Begriff Priester, weil dieser jetzt nicht mehr auf alle Reiseprediger anwendbar war. Aber noch klarer spricht sich eine Stelle im *Dialogus* oder *Speculum ecclesiae militantis* aus. Wiclif sagt in dieser Schrift, welche in keinem Falle früher als 1381, aber wahrscheinlich erst 1383 verfasst ist, indem er die angestellten Priester der Kirche mit den Reisepredigern vergleicht: »Und was die Frucht anlangt, so scheint gewiss, dass ein einziger Ungelehrter mittels der Gnade Gottes mehr ausrichtet zur Erbauung der Kirche Christi als viele in Schulen oder Collegien Graduirte, weil jener den Samen des Gesetzes Christi mit That und Wort demüthiger und reichlicher ausstreut[2].« Die überzeugendste Stelle aber ist meines Erachtens die in einer unter den späteren Predigten vorkommende, wo Wiclif nachdrücklich ausführt, dass zu einem Dienst in der Kirche die göttliche Berufung und Vollmacht vollkommen zureichend sei: es gebe eine Einsetzung durch Gott selbst, wenn auch der Bischof kraft seiner Satzungen einem Solchen die Handauflegung nicht ertheilt hat[3].

Wenn es sich so verhielt, wie wir oben wahrscheinlich gemacht zu haben glauben, dass die Reisepredigt schon zu der Zeit

1) Festpredigten Nr. 31. 37. 53, Manuscript 3928, fol. 61, Col. 2 u. 3; 76, Col. 4; 109, Col. 1.

2) *Dialogus*, oder *Speculum ecclesiae militantis*, c. 27, Wiener Handschrift 1387 (DÉNIS CCCLXXXIV) fol. 157, Col. 1. Und vollständig die gleichen Worte finden sich wieder in der kleinen Schrift *De graduationibus scholasticis* c. 3, Manuscript 3929 (DÉNIS CCCLXXXV) fol. 249, Col. 2. Die Worte lauten: *Quantum ad fructum, certum videtur, quod unus ydiota mediante Dei gratia plus proficit ad aedificandam Christi ecclesiam, quam multi graduati in scolis sive collegiis, quia seminat humilius et copiosius legem Christi tam opere quam sermone.*

3) Festpredigten, Nr. 8, Manuscript 3928, fol. 17, Col. 2: *Videtur ergo, quod ad Esse talis ministerii ecclesiae requiritur auctoritas acceptationis divinae et per consequens potestas atque notitia data a Deo ad tale ministerium peragendum, quibus habitis, licet episcopus secundum traditiones suas non imposuit illi manus, Deus per se instituit.*

ihren Anfang nahm, wo Wiclif noch der Universität angehörte, so sind wir berechtigt anzunehmen, dass Oxford der Ausgangspunkt und dass die nähere Umgebung dieser Stadt der erste Schauplatz der neuen Bewegung war. Von da aus verbreitete sie sich dann weiter im Lande. Laut einiger urkundlich bezeugten Thatsachen erscheint die Stadt Leicester als ein zweiter Mittelpunkt wiclifitischer Reisepredigt; ohne Zweifel hing das damit zusammen, dass Wiclif in den allerletzten Jahren seines Lebens seinen steten Aufenthalt in Lutterworth hatte, und dieses Städtchen lag in der Grafschaft Leicester. Einer, der wohl unter den ersten als Reiseprediger auftrat, ist Johann von Aston. Ohne Zweifel folgte ihm, gleichfalls noch zu Wiclif's Lebzeiten, der bereits erwähnte Wilhelm Thorpe und Andere. Diese Männer gingen in langen Gewändern aus grobem Wollenzeug von rother Farbe barfuss einher, einen Stab in der Hand, um sich selbst als Pilger und ihre Reise als eine Art Wallfahrt zu erkennen zu geben; das grobe Wollentuch, woraus ihr Kleid bestand, war ein Zeichen der Armuth und Arbeit (*poor priest*). So wanderten sie von Dorf zu Dorf, von Stadt zu Stadt, aus einer Grafschaft in die andere, ohne Ruhe und Rast, und predigten, lehrten, vermahnten, wo irgend willige Zuhörer sich finden mochten, bald in einer Kirche oder Kapelle (was um so leichter geschehen konnte, wenn eine solche zum Behuf des Gebets und stiller Andacht offen stand), bald auf dem Kirchhof, wenn man die Kirche selbst geschlossen fand, bald auf einem Marktplatz oder auf der Strasse[1]).

1) Diese Schilderung ruht auf mehreren Zeugnissen von Freund und Feind, letztere sowohl officiellen als privaten Charakters Eine amtliche Urkunde, zudem von genauem Datum, ist der Erlass des Erzbischofs von Canterbury, Wilhelm Courtnay, vom 30. Mai 1382, gerichtet gegen angeblich unbefugte und häretische Reiseprediger, in WILKINS, *Concilia Magnae Britanniae*, Vol. III, S. 158 folg. und in den *Fasc. zizan.* ed. SHIRLEY, S. 275 folg. abgedruckt. Es heisst darin unter anderem: *Quidam — aeternae damnationis filii sub magnae sanctitatis velamine auctoritatem sibi vindicant praedicandi — tam in ecclesiis quam in plateis et aliis locis prophanis dictae nostrae provinciae non verentur asserere, dogmatizare et publice praedicare.* — Ein Chronist jener Zeit, KNIGHTON, Stiftsherr zu Leicester, erzählt namentlich von Johann von Aston, dass er *vehiculum*

Ihre Predigten waren vor allem biblischen Inhalts. Das lässt sich schon aus dem Grunde nicht anders erwarten, weil diese Männer sämmtlich aus Wiclif's Schule hervorgegangen waren, seine Grundsätze eingesogen und sich als Prediger nach ihm gebildet hatten. Sie hatten gelernt, »treues Ausstreuen des Samens«, der da ist Gottes Wort, als ihre Hauptpflicht anzusehen, und wollten nichts anderes als gesunde Nahrung dem Volke bieten[1]. Daher war »Gottes Wort«, »Gottes Gesetz« nicht blos ihr Text, sondern auch ihr Thema; und es stimmt ganz zu dem Bilde, das wir uns im voraus entwerfen mussten, wenn der Chronist aus Leicester, welcher laut seiner eigenen Aussage mehr als einmal solchen Predigten beigewohnt hat, bezeugt, die Prediger hätten immer eingeschärft, niemand könne gerecht und Gott gefällig werden, der nicht das »Gesetz Gottes« halte; »denn einen solchen Ausdruck hatten sie, indem sie in allen ihren Reden immer auf Gottes Gesetz, *Goddis lawe* (*law*), sich beriefen[2].« Wiclif selbst

equorum non requisivit, sed pedestris effectus cum baculo incedens ubique ecclesias regni — indefesse cursitando visitavit, ubique in ecclesiis regni praedicans. Historiae anglicae Scriptores, X. London 1652, Vol. III Col. 2658 folg.

Der Chronist von St. Albans, Thomas WALSINGHAM, erzählt beim Jahr 1377, Wiclif habe, um seine Ketzerei theils zu verschleiern, theils weiter auszubreiten, sich Genossen zugesellt, welche theils in Oxford theils anderswo wohnten; und nun beschreibt er dieselben *talaribus indutos vestibus de russeto, in signum perfectionis amplioris, incedentes nudis pedibus, qui suos errores in populo ventilarent et palam ac publice in suis sermonibus praedicarent. Historia anglicana* ed. Riley 1863. I, 324.

Wiclif selbst vertheidigt die Sitte seiner Freunde, ohne Unterschied des Orts zu predigen, in der 37sten unter den Festpredigten: *Videtur mihi, quod sacerdos, zelans pro lege domini, cui negatur pro loco et tempore praedicatio verbi Dei, debet usque ad passionem martirii, in casu quo non debet esse sibi conscius, praedicationem vel hortationem* (*sic*), *in quocumque loco auditorium habere poterit, asserere verbum Dei. Sic enim Christus non solum in sinagogis sed in castellis* (Matth. 9, 35) *constantius praedicabat. Locus enim non facit sanctum populum, sed e contra.* Wiener Handschrift 3928, fol. 75, Col. 3.

1) *De officio pastorali* II, c. 3, S. 34: *salubriter populo praedicantes.*

2) KNIGHTON, *De Eventibus Angliae*, Col. 2664: *talem enim habebant terminum in omnibus suis dictis semper praetendendo legem Dei, Goddis*

in der englisch abgefassten Flugschrift: »Von guten predigenden Priestern« führte aus, ihr erstes Absehen sei darauf gerichtet, dass Gottes Gesetz beständig erkannt, gelehrt, aufrecht erhalten und hoch geachtet werde [1].

Dass aber diese Predigten oder Vermahnungen [2] weniger dogmatischen als sittlichen Inhalts gewesen sind, lässt sich schon aus dem Namen, den sie nach Wiclif's Vorgang dem Worte Gottes beizulegen pflegten, »Gottes Gesetz« erschliessen, wird aber auch durch Wiclif's Aeusserungen und nebenbei durch gegnerische Berichte vollkommen bestätigt. Wiclif selbst erklärt in dem vorhin citirten Schriftchen, das Absehen der »guten predigenden Priester« sei in zweiter Linie darauf gerichtet, dass grosse offenbare Sünden, welche in verschiedenen Ständen im Schwange gingen, auch die Heuchelei und Irrlehre des Antichrist und seiner Anhänger, d. h. des Papstes und der papistischen Geistlichkeit abgethan werden sollten, und drittens darauf, dass ächter Friede und Wohlstand und brennende Bruderliebe in der Christenheit, insonderheit in England, befördert werde, um den Menschen zur Seligkeit des Himmels sicher zu verhelfen [3].

Die Form und der Ausdruck dieser Ansprachen sollte nach Wiclif's Grundsätzen schlicht und einfach sein [4]. Diese Männer müssen aber, laut aller Nachrichten die wir darüber besitzen, eine sehr nachdrückliche und eindringliche Sprache geführt haben. Und das sowohl wenn sie direkt auf Erweckung und sittliche Erneuerung hinarbeiteten, dem Volk die Ewigkeit vor die Seele stell-

lawe. Dass er einen oder den andern dieser Männer selbst hat predigen hören, bemerkt er Col. 2657.

1) *Of good prechyng prestis*, vgl. SHIRLEY, *Original works of Wyclif*, S. 45. LEWIS, *History of John Wiclif*, gibt S. 200 den Anfang der Schrift, der zugleich ihren Hauptinhalt erkennen lässt. ARNOLD, *Select english works* III, p. XIX, stellt diese Schrift unter die von zweifelhafter Aechtheit.

2) An mehr als einer Stelle, welche von den Reisepredigern handelt, stellt Wiclif *praedicationes* und *exhortationes* zusammen.

3) *Of good prechyng prestis*, vergl. VAUGHAN, *Life and Opinions*, II, 187.

4) *De officio pastorali* II, c. 3, S. 34: *Debet evangelisator praedicare plane evangelicam veritatem.*

ten und zu christlicher Bruderliebe, Friedfertigkeit und Mildthätigkeit vermahnten, als wenn sie die herrschenden Sünden schilderten, jedem Stande seine Fehler und Laster vorhielten, und insbesondere auch das gleissnerische Wesen, die Genusssucht, den Geiz und die Herrschsucht des Klerus brandmarkten. Man fühlt sowohl die gewinnende Anziehungskraft und die Salbung als die ergreifende, ja erschütternde Gewalt der Strafpredigt, welche diesen Volkspredigten innewohnte, lebhaft nach bei der Beschreibung, welche der Ohrenzeuge aus Leicester, obgleich er der Sache ganz und gar nicht hold ist, von jenen Reden entwirft[1]. Wenn wir uns an den sittlichen Ernst und die erschütternde Kraft erinnern, welche wir bei Wiclif selbst als Prediger gefühlt haben, so wird es uns nicht wundern, dass auch seine Schüler, denen es Ernst war mit »Gottes Gesetz«, die herrschenden Sünden rückhaltlos und mit aller Schärfe straften. Diese Schärfe ihrer Rede, zumal wenn sie sich gegen die Hierarchie kehrte, misfiel der letzteren begreiflich in höchstem Maasse. Daher sagte man ihnen nach, sie wüssten nichts zu thun als auf die Prälaten zu schimpfen, natürlich hinter ihrem Rücken, sie untergrüben den ganzen Bestand der Kirche, und seien Schlangen, welche tödtliches Gift ausspritzen[2]. Gegen solche Vorwürfe vertheidigte Wiclif seine Anhänger in einer Flugschrift betitelt: »Die Ränke Satan's und seiner Priester«. »Der allmächtige Gott, welcher voll Liebe ist, hat den Propheten befohlen laut zu rufen, nicht zu schonen, und dem Volke seine grossen Sünden zu verkündigen (Jesa. 58, 1). Die Sünde der Gemeinen ist gross; die Sünde der Herren, der Mächtigen und Weisen ist grösser; aber die Sünde der Prälaten ist die allergrösste und verblendet das Volk am meisten. Darum sind treue Männer (*trewe men*) durch Gottes Befehl verbunden, am

1) Henr. KNIGHTON, *De eventibus Angliae*, in Twysden, *Historiae anglicae scriptores*, London 1652 folg. Vol. III. Col. 2664: *Doctrina eorum in quibuscunque loquelis in principio dulcedine plena apparuit et devota, in fine quoque invidia subtili et detractione plena defloruit.* Vgl. Col. 2660: *Frequenter in suis sermonibus — clamitaverunt Trewe prechoures, False prechoures.*

2) Der Erzbischof von Canterbury in seinem oben citirten Erlass vom Jahr 1382.

lautesten zu rufen wider die Sünde der Prälaten, weil sie an sich die grösste ist und dem Volke den meisten Schaden thut[1].«

Wiclif hat, wie wir gelegentlich sahen, eine ziemliche Anzahl von Flugschriften herausgegeben, welche sich ausschliesslich oder wenigstens überwiegend auf die Reiseprediger aus seiner Schule beziehen. Es gibt englische und lateinische Schriften dieser Art. Die in englischer Sprache verfassten sind lauter Schutzschriften für die Wanderprediger, beziehungsweise Streitschriften ihrethalben wider die Gegner. Hieher gehören z. B. folgende Schriften: »Von guten predigenden Priestern[2]«, »Warum arme Priester keine Pfründen haben[3]«, »Vom angeblich beschaulichen Leben[4]«, »Vom Gehorsam gegen die Prälaten[5]«, »Spiegel des Antichrists[6]«. Allerdings stellt Arnold diese Schriften sämmtlich unter die Werke von zweifelhafter Aechtheit. Unter den lateinischen Schriften ist z. B. der kleine Traktat »Von den (akademischen) Graden« nebenbei auch eine Schutzschrift für die Wanderprediger; sie hat keinen andern Zweck als nachzuweisen, dass die Predigt des Evangeliums durch nicht graduirte Männer biblisch gerechtfertigt und kirchlich zulässig sei[7].

Während indes die bisher genannten Schriftchen wesentlich von den Reisepredigern handeln, aber zunächst weniger für sie als für das Volk, und beziehungsweise für die gelehrten Stände (wie der zuletzt erwähnte Traktat) bestimmt sind, finde ich unter Wiclif's Schriften doch auch ein Büchlein, welches zunächst

1) *On the deceits of Satan and his priests*, nach VAUGHAN, *Life* II, 184 folg.

2) Vgl. LEWIS, *History*, S. 200. SHIRLEY, *Catalogue of the original works of Wyclif* S. 45, Nr. 37.

3) SHIRLEY, a. a. O. 45, Nr. 32.

4) *Of feyned contemplatif lif*, SHIRLEY, a. a. O. 42. Nr. 26. Vgl. LEWIS a. a. O. S. 198, Nr. 107.

5) SHIRLEY 40, Nr. 12.

6) SHIRLEY 41, Nr. 17. VAUGHAN, *Life* II, 188 ff., unter dem Titel: *On the four deceits of Antichrist*.

7) *De graduationibus scholasticis*, in drei Kapiteln, in der Wiener Handschrift 3929 (DÉNIS CCCLXXXV) fol. 247, Col. 2—250, und in anderen Handschriften.

und direkt für jene »einfachen Priester« selbst und zu ihrem Gebrauch geschrieben ist. Es ist dies der Traktat »Von den sechs Jochen«. Denn der sogenannte »Brief an die einfachen Priester« ist nach meiner seit Jahren gewonnenen Ueberzeugung weder seiner Form nach ein wirklicher Brief (ungeachtet er schon in zwei alten, im Anfange des XV. Jahrhunderts verfassten Verzeichnissen von Schriften Wiclif's unter diesem Titel vorkommt), noch bezieht er sich auf Wanderprediger, vielmehr handelt er offenbar von ordentlichen Pfarrern. Mir erscheint das Ganze wie ein Bruchstück, sei's aus irgend einem Traktat, sei's (was ich für recht wohl möglich halte) aus einer lateinischen Predigt[1].

Hingegen der Traktat »Von den sechs Jochen« ist, wie mir scheint, von Wiclif allerdings für diejenigen seiner Freunde bestimmt, welche sich der Reisepredigt widmeten. Dafür spricht schon der Eingang: »Damit ungelehrte und einfache Priester, welche vom Eifer für die Seelen brennen, Stoff zum Predigen haben mögen« u. s. w. Sofern dies der einzige uns bekannte Traktat von Wiclif ist, welcher in der That für seine Reiseprediger verfasst war, und sofern dieses Büchlein zugleich geeignet ist, uns einen Einblick in den Stoff jener Volkspredigten, namentlich ihre sittlichen Vermahnungen zu eröffnen, halte ich es für gerathen, dieses Schriftstück im Anhang B. Nr. V. vollständig zu veröffentlichen. Ich bemerke jedoch hiebei, dass dieser Traktat ursprünglich in mehrere lateinische Predigten Wiclif's verwoben war, und erst nachträglich zu einem selbständigen Ganzen gestaltet worden ist. Ich finde nämlich in den Festpredigten stück-

1) Die *Epistola missa ad simplices sacerdotes* wird in den beiden aus Böhmen stammenden Katalogen mit aufgeführt, welche SHIRLEY in seinem *Catalogue* hat abdrucken lassen; der erste, aus Wiener Handschrift Nr. 3933 (DÉNIS CCCXCI) fol. 195; der zweite, aus DÉNIS CCCXCIII, fol. 102. Vgl. besonders S 62 und 68 im *Catalogue*. SHIRLEY hat auf diese Angaben zu viel Vertrauen gesetzt, als er den vermeintlichen Brief, welchen er selbst ein Umlaufschreiben (*circular*) nennt, unter diesem Gesichtspunkte abdrucken liess, in der Einleitung zu seiner Ausgabe der *Fasciculi zizaniorum*, Lond. 1858, p. XLI, Anmerkung. Der Text, den er gibt, bedarf zwar einiger nicht unbeträchtlichen Berichtigungen, beweist jedoch deutlich genug, dass er sich nicht auf Reiseprediger bezieht und in keinem Fall eine Zuschrift an solche gewesen ist.

weise diejenigen Abschnitte, welche jetzt einzelne Kapitel des Traktats bilden. Das erste Stück steht mit der betreffenden Predigt in stetigem Zusammenhang, allein in den folgenden Predigten erscheinen die Erörterungen über die einzelnen »Joche«, d. h. Verhältnisse von Menschen zu Menschen, nicht gliedlich mit denselben zusammenhängend, sondern äusserlich angeheftet, gewissermaassen wie eingesprengtes Gestein eingefügt[1].

Ausserdem machen die neuestens durch Thomas Arnold veröffentlichten englischen Predigten Wiclif's wenigstens an einzelnen Stellen den Eindruck, als seien sie Skizzen, welche nicht sowohl für den eigenen Gebrauch als vielmehr für Andere entworfen seien. Zum Beispiel gleich in der ersten Predigt beginnt der Schluss mit der Bemerkung: »Bei diesem Evangelium können Priester reden von dem falschen Stolz reicher Leute, und von dem wollüstigen Leben mächtiger Weltmenschen, und von lange dauernden Höllenstrafen und freudevoller Seligkeit im Himmel, und so die Predigt ausdehnen, wie es die Umstände erfordern.« Noch bezeichnender ist die Schlussbemerkung der zweiten Predigt: »Hier kann man berühren alle Art Sünde, insbesondere falscher Priester und Verräther Gottes, welche die Leute treulich zur Seligkeit rufen und ihnen den Weg des Gesetzes Christi zeigen und dem Volke die Ränke des Antichrists kund thun sollten[2].«

Diese und andere Stellen, deren wir noch mehrere nennen könnten, führen uns auf die Vermuthung, dass diese Predigten

1) Das erste Kapitel bildet den Schluss der 27sten Predigt, in *Pars secunda sermonum* oder 61 *Evangelia de sanctis*, Wiener Handschrift Nr. 3928, f. 53, Col. 4—54, 2. Das zweite und dritte Kapitel des Traktats füllt den grössten Theil der 28sten Predigt von fol. 54, Col. 4 an. Das vierte Kapitel bildet wieder den Schluss einer Predigt, nämlich der 31sten, fol. 62, Col. 3; das fünfte Kapitel macht die zweite Hälfte der 32sten Predigt aus, fol. 63, Col. 3—64, Col. 3; ebenso ist das letzte Kapitel die zweite Hälfte der 33sten Predigt, fol. 65, Col. 3—66, Col. 2. — Es ist demnach nicht ganz zutreffend, wenn in SHIRLEY's *Catalogue* S. 16 von dem Traktat *De sex jugis* bemerkt wird, er sei ein Auszug aus der Predigt II, Nr. 27; denn in dieser Predigt steht nur der Anfang des Traktats, wenigstens in der von mir benützten Handschrift.

2) *Sermons on the gospels* Vol. I, 3. 6.

von Wiclif wenigstens theilweise als anleitende Hülfsmittel und Materialiensammlungen zum Besten von Reisepredigern aus seiner Schule niedergeschrieben worden seien.

Jedenfalls steht die Thatsache fest, dass ein nicht ganz zu unterschätzender Theil der schriftstellerischen Arbeiten Wiclif's das von ihm gestiftete Institut biblischer Reiseprediger zum Mittelpunkt hatte und diesen Männern entweder vertheidigend oder anleitend dienen sollte.

Sechstes Kapitel.

Wiclif als Bibelübersetzer und sein Verdienst um die englische Sprache.

I.

Wir haben im vorigen Kapitel Wiclif den Grundsatz aufstellen sehen, dass in der Predigt vor allem Gottes Wort getrieben werden müsse; denn dieses sei das gesunde und unentbehrliche Hausbrod, es sei der Same der Wiedergeburt und Bekehrung. Diesen Grundsatz hat er nicht blos in der Theorie aufgestellt. Wie er ihn lehrhaft zu begründen und zu beleuchten wusste, werden wir später, bei Darstellung seines Lehrbegriffs, näher zu zeigen Gelegenheit haben. Er hat diesen Grundsatz auch im Leben und Handeln befolgt. Einmal für seine eigene Person als Prediger; sodann indem er Reiseprediger aussandte, um Gottes Wort zu verkündigen. Derselbe Grundsatz hat ihn aber auch zur Bibelübersetzung geführt. Wiclif war ein Charakter, der es nicht liebte, auf halbem Wege stehen zu bleiben, sondern ein Prinzip, das er einmal als richtig erkannt hatte, nach allen Seiten hin voll und ganz durchzuführen wusste. So insbesondere hier. Er hat den Grundsatz, Gottes Wort müsse dem Volk gepredigt werden, dahin erweitert: die Schrift müsse Gemeingut Aller werden! Und ein Mittel zu diesem Zweck war ihm die Uebersetzung der Bibel in die Landessprache, mit der Absicht, ihr die möglichste Verbreitung im Volke zu geben.

Das war für jene Zeit ein so grossartiger, so neuer und kühner Gedanke, dass wir begierig werden zu erfahren, welches die

vorbereitenden Mittelstufen gewesen sind, durch die Wiclif zu jenem grossen Plan und seiner Durchführung gelangt ist.

Um das Unternehmen in seiner Eigenthümlichkeit und Grösse zu erkennen, ist jedoch nöthig, dass wir uns vergegenwärtigen, welches der Stand der Sache war, bevor Wiclif zur That geschritten ist.

Der bekannte Staatsmann unter Heinrich VIII., Sir Thomas More hat, um den zur Zeit der Reformation erhobenen Vorwurf zurückzuweisen, die Hierarchie im Mittelalter habe dem Volk die h. Schrift vorenthalten, die Behauptung aufgestellt, das sei thatsächlich unwahr: Wiclif sei auch gar nicht der erste gewesen, der eine Uebersetzung der gesammten Bibel in's Englische, zum Gebrauch der Laien, unternommen habe; es habe lange vor Wiclif's Zeitalter vollständige Uebersetzungen der Bibel in's Englische gegeben; er selbst habe schöne alte Handschriften der englischen Bibel gesehen, und diese Bücher seien mit Vorwissen des Bischofs vorhanden gewesen[1]. Der zwar humanistisch aber auch päpstlich gesinnte Sir Thomas More war nicht der einzige, der von englischen Bibelübersetzungen vor Wiclif wissen wollte. Auch einige protestantische Gelehrte des XVII. Jahrhunderts sind derselben Ansicht gewesen. Der erste Bibliothekar der von Bodley gestifteten Bibliothek, Thomas James, ein überaus fleissiger Sammler und unermüdlicher Polemiker gegen die Papisten, hat eine englische Bibelhandschrift, die er selbst unter den Händen gehabt, für eine Uebersetzung gehalten, die weit älter sei, als Wiclif's Zeit[2]. Sodann ist Ersbischof Usher von Armagh in James' Fusstapfen getreten, indem er die angeblich vor-wiclifitische Bibelübersetzung ungefähr in das Jahr 1290 versetzte[3]. Und der sonst überaus wohl unterrichtete Herausgeber und Ergänzer von Usher's Schrift, Heinrich Wharton, hat vollends geglaubt posi-

1) Thom. More, *Dyalogues*, 1530. fol. CVIII. CXI. CXIV[b].

2) *Treatise of the Corruption of Scripture*, London 1612, p. 74. — Das Citat dieser Schrift, deren ich nicht habhaft werden konnte, nach Forshall und Sir Frederic Madden, *Wycliffite Versions of the Bible*, Vol. I, p. XXI.

3) *Historia dogmatica controversiae — de scripturis et sacris vernaculis*. London 1690. 4⁰. p. 155.

tiv nachweisen zu können, wer der Bearbeiter dieser vermeintlich vor Wiclif gefertigten Uebersetzung gewesen sei, nämlich Johannes von Trevisa, Priester in Cornwall [1]. Allein diese Annahmen beruhen sammt und sonders auf Irrthum; das hat der zuletzt genannte Forscher schon einige Jahre später selbst eingesehen und sich selbst wie auch seinen Usher verbessert [2]. Jene Handschriften der englischen Bibel, welche Sir Thomas More und später Thomas James gesehen haben, sind sicher nichts anderes gewesen, als Abschriften der von Wiclif und seinen Anhängern zu Stande gebrachten Uebersetzung. Es ist ohnehin urkundlich gewiss, dass zur Zeit der Reformation einzelne Handschriften dieser Uebersetzung sich in den Händen von römisch-katholischen Prälaten befunden haben. Zum Beispiel eine dermalen in der erzbischöflichen Bibliothek zu Lambeth aufbewahrte Handschrift war damals Eigenthum des bekannten Bischofs Bonner; eine zweite, jetzt im *Magdalen-College* zu Cambridge, gehörte vor 1540 einem Johanniterritter Sir William Weston [3]. — Ferner, wenn die Thatsache richtig wäre, dass es irgend eine ältere englische Bibelübersetzung gegeben habe, so würden sich einestheils sichere Spuren davon erhalten haben, und anderntheils lässt sich mit Bestimmtheit erwarten, dass in diesem Falle die Wiclifiten gewiss nicht versäumt haben würden, sich zu ihrer eigenen Rechtfertigung auf jenen Umstand zu berufen. Allein ihre Schriften lassen deutlich erkennen, dass sie von einer noch älteren Bibelübersetzung nichts wussten, im Gegentheil ihre eigene Uebersetzung als die erste englische Uebersetzung der vollständigen Bibel ansahen [4]. Nur ein einzigesmal, in einer Flugschrift aus den Jahren 1400—1414 zur Vertheidigung des Rechts auf den Besitz der Bibel in englischer Sprache, ist davon die Rede, dass ein Bürger von London, Namens Wering, eine (englische) Bibel besitze, welche von Vielen gesehen worden sei und 200 Jahre alt

1) *Auctarium Historiae dogmaticae J. Usserii.* 424 ff.

2) H. Wharton (unter dem Pseudonym Ant. Harmer) *Specimens of Errors in the History of Reformation*, London 1693. — Nach VAUGHAN *John de Wycliffe*, 1853, 334 Anm. 1.

3) *Wycliffite Versions of the Bible*, 1850, Vol. I, Pref. XXI. LVII.

4) a. a. O. Vol. I, p. XXI, Anm. 9.

scheine[1]. Angenommen, diese Angabe in Betreff des Alters sei zuverlässig, so könnte die fragliche Uebersetzung nur eine aus der angelsächsischen Zeit sein. — Wie verhielt es sich mit diesen?

Die sämmtlichen Versuche biblischer Uebersetzung und Auslegung, welche man aus der angelsächsischen Zeit kennt, gehören derjenigen Periode an, welche von den Sprachforschern und Literaturhistorikern die alt-angelsächsische genannt wird und bis zum Jahr 1100 reicht, während das Neu-angelsächsische oder »Halbsächsische« (wie die Engländer selbst es nennen) von 1100 bis gegen 1250 sich erstreckt[2]. Nun ist die alt-angelsächsiche Literatur verhältnissmässig reich an Erzeugnissen, welche, sei's in Dichtung sei's in Prosa, biblische Stoffe behandeln. Der erste unter den Angelsachsen, welcher sich auf diesem Felde versuchte, war der Mönch Caedmon aus Whitby, im VII. Jahrhundert. In seiner christlichen Dichtung, betitelt »Paraphrase«, hat er auch Stücke der biblischen Geschichte, von der Schöpfung und dem Sündenfall nebst der Sündfluth, von dem Auszug Israëls aus Aegypten u. s. w. behandelt[3]. In demselben Jahrhundert hat Bischof Aldhelm von Sherborn, † 709, laut Bale's Zeugniss die Psalmen übersetzt, und man hält eine angelsächsische Paraphrase des lateinischen Psalters, welche im Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts auf der Königl. Bibliothek zu Paris entdeckt worden ist, wenigstens theilweise für das Werk Aldhelm's[4]. Auch der wahrhaft »ehrwürdige« Beda hat bei seinen alle damalige Wissenschaft umfassenden Arbeiten für Gelehrte, doch auch das Volk nicht vergessen, laut seiner eigenen Mittheilung das apostolische

1) Zur Zeit der Reformation gedruckt als *A compendious olde treatyse, shewynge how that we ought to have the scripture in Englyshe*, s. *Wycliffite Versions* Vol. I, Pref. XXXIII. Anm. und XXI Anm. 9.

2) Vgl. oben I. Buch 2. Kapitel Anfang. Ferner Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, Leipzig 1863. I, 349. Anm. C. Friedrich Koch, Historische Grammatik der englischen Sprache I. Weimar 1863. S. 8 ff.

3) *Wycliffite Versions* Vol. I, Pref. p. I. Vaughan, *John de Wycliffe*. 1853, p. 326 folg. Thom. Wright, *Biographia britannica literaria* I, 1842. 193 ff.

4) *Wycliffite Versions* a. a. O.

Glaubensbekenntniss und das Vater Unser in's Angelsächsische übersetzt und Abschriften hievon auch minder geschulten Priestern, die er kennen lernte, zum Geschenk gemacht; ja das letzte Werk, mit dessen Vollendung sein Heimgang 735 unmittelbar zusammenfiel, war eine angelsächsische Uebersetzung des Evangeliums Johannis [1]. Der grösste unter den angelsächsischen Fürsten, König Alfred, hat wenigstens den besten Willen gehabt, die wichtigsten Stücke der heil. Schrift seinen Unterthanen in ihrer Muttersprache zugänglich zu machen. Nicht lange nach seiner Zeit war wirklich eine angelsächsische Uebersetzung der Evangelien vorhanden, wovon mehrere Handschriften erhalten sind. Und wenn der dem Bischof Aldhelm zugeschriebene Psalter nicht sein Werk sein sollte, so kann derselbe wenigstens nicht später sein als das zehnte Jahrhundert. Ausserdem reichen zwei lateinische Evangelienhandschriften mit angelsächsischen Interlinearglossen bis in das Zeitalter Alfred's, † 901, hinauf [2]. Aehnliche Glossen, vermuthlich aus demselben Jahrhundert, kennt man zum Psalter und zu den Sprüchen Salomo's. Gegen das Ende des X. Jahrhunderts erwarb sich der Mönch und Priester Aelfric ausserordentliche Verdienste durch auszugsweise Uebersetzung der Bücher Mosis, nebst Josua und Richter, Könige und Esther, aber auch des Buchs Hiob und der Apokryphen Makkabäer nebst Judith; und in seinen 80 Homilien hat er durch Wiedergabe des Textes und durch biblische Citate die Bibelkenntniss namhaft gefördert.

Schon die bis auf die Gegenwart geretteten Schriftstücke beweisen, dass die angelsächsische Kirche ein verhältnissmässig sehr beträchtliches Maass biblischen Stoffes in der Volkssprache besessen hat. Von dem wirklich vorhanden gewesenen Maasse dürfen wir uns indes noch eine ganz andere Vorstellung machen, wenn wir in die Wagschaale legen, wie viel während der dänischen Raub- und Eroberungszüge und später, in Folge der grundsätzlichen Ungunst der Normannen, seit 1066 zu Grunde gegangen

1) *Cuthberti Vita Bedae.*

2) Nämlich das sogenannte Durham-Buch und die »Rushworth-Glosse« in der Bodley-Bibliothek.

sein muss. Uebrigens sind jene angelsächsischen Glossen und Uebersetzungen gerade während der normannischen Zeit bei dem sächsischen Theil der Bevölkerung im Gebrauch geblieben; was sich aus dem Umstand mit Sicherheit ersehen lässt, dass mehrere der betreffenden Handschriften erst im XII. Jahrhundert gefertigt sind.

Von der Eroberung Englands durch die Normannen an ist nicht viel mehr als ein Jahrhundert verflossen, bis dieselben eine prosaische Uebersetzung der Psalmen so wie der lateinischen Kirchenlieder in ihrer Sprache, der »anglo-normannischen«, besassen. Dies war nämlich schon vor dem Jahr 1200 der Fall. Und gegen die Mitte des XIII. Jahrhunderts hatten die Normannen nicht blos eine biblische Geschichte in Versen, bis zur babylonischen Gefangenschaft reichend, sondern auch eine Prosaübersetzung der ganzen Bibel. Wie denn überhaupt die merkwürdige Thatsache von Kennern bezeugt ist, dass die französische Literatur des Mittelalters überaus reich ist an Uebersetzungen der Bibel, ja dass sie darin das Schriftthum aller übrigen europäischen Völker übertroffen hat[1]. Man muss sich jedoch, was England im XII. und XIII. Jahrhundert betrifft, stets vergegenwärtigen, dass das Normannische nur die Sprache der herrschenden Rasse, der höheren Stände war, so dass sie am Hof, auf den Edelsitzen und an den Bischofskurien, in den Gerichtshöfen, Kirchen und Garnisonen gesprochen wurde, während das Sächsische bei den mittleren und niederen Schichten der Bevölkerung, den Gewerbetreibenden und dem hörigen Bauernstande, fortlebte. Demnach konnten die anglo-normannischen Uebersetzungen biblischer Stücke nur den privilegirten Ständen zu gute kommen, während die Masse des Volks gar nichts davon hatte, im Gegentheil gerade um so weniger versorgt wurde, je mehr diejenigen Klassen befriedigt worden waren, welche die Macht in Händen hatten.

Allein seit der Mitte des XIII. Jahrhunderts erstarkte das

1) Reuss, *Revue de théologie* II, 3: *Les bibliothèques de la seule ville de Paris contiennent plus de manuscrits bibliques français que toutes les bibliothèques d'Outre Rhin ne paraissent en contenir d'allemands.*

sächsische Element in der Bevölkerung und in der Sprache. Von da an entwickelt sich das Englische in drei Perioden: das Alt-englische von c. 1250—1350, das Mittel-englische bis 1500, das Neu-englische vom XVI. Jahrhundert an.

Wie im Angelsächsischen und in den meisten Sprachen, so sind auch im Alt-englischen die frühesten Versuche in biblischen Stoffen poëtischer Art. So das *Ormulum*, eine Evangelienharmonie in Versen ohne Reim [1]. Das Werk war jedoch nicht der Art, dass es hätte in's Volk dringen können. Eine andere etwas spätere Dichtung schildert die Hauptthatsachen des I. und II. Buches Mosis. Dem Schluss des XIII. Jahrhunderts gehört eine Uebersetzung des Psalters in Versen an, welche schlicht und ausdrucksvoll gerathen ist.

Die älteste prosaische Uebersetzung eines biblischen Buches in's Alt-englische fällt bereits in's XIV. Jahrhundert, nämlich in die Zeit um 1325; und merkwürdiger Weise erschienen fast gleichzeitig zwei Uebersetzungen der Psalmen in Prosa. Die eine war verfasst von einem Landgeistlichen in der Grafschaft Kent, Wilhelm von Schorham, die andere war das Werk eines Augustinereremiten, Richard Rolle zu Hampole, genannt der Eremit von Hampole, welcher 1349 gestorben ist. Der erstere schrieb den Psalter versweise lateinisch und englisch: die Uebersetzung ist in der Regel treu und wörtlich, nur setzt der Bearbeiter häufig die Worte der Glosse an die Stelle des Textes selbst. Der andere, der Eremit von Hampole, hatte zuerst eine lateinische Auslegung zu den Psalmen geschrieben; dies veranlasste ihn nachher den Psalter zu übersetzen und mit einer englischen Auslegung zu veröffentlichen. Laut einer Angabe in englischen Versen, die in einer der vielen Handschriften dieses Werks sich findet und aus dem XV. Jahrhundert stammt, hat der Verfasser dasselbe auf die Bitte einer würdigen Nonne, Frau Margareth Kirkby, unternommen, die Urschrift des Verfassers befinde sich noch in dem Nonnenkloster zu Hampole; aber viele Handschriften

1) *Ormulum* genannt nach des Verfassers Namen, welcher Orm oder Ormin hiess; Thomas Wright, *Biographia britannica literaria* II, London 1846, p. 436 folg.

seien von den Lollarden in ihrem Sinne gefälscht. — Eine Anschuldigung, welche die Herausgeber der Wiclif-Bibel durchaus nicht bestätigt gefunden haben, ungeachtet sie viele Handschriften dieser Uebersetzung und Auslegung des Psalters untersucht haben [1]. — Eine dritte Psalmenübersetzung, die sich in einer Dubliner Handschrift des XV. Jahrhunderts findet, und von der man, weil das Buch Eigenthum eines gewissen Johann Hyde gewesen ist, angenommen hat, sie habe diesen zum Urheber, scheint nach den gegebenen Proben nichts weiter zu sein, als eine sprachliche Revision der Uebersetzung Schorham's [2].

Ziehen wir nun das Facit, so ergibt sich für die Zeit sowohl der angelsächsischen als der normannischen und alt-englischen Sprache Folgendes:

1. Eine Uebersetzung der gesammten Bibel ist in England während dieser ganzen Zeit nie zu Stande gekommen, auch wie es scheint, nicht einmal in's Auge gefasst worden.

2. Vielmehr war nur der Psalter dasjenige Bibelbuch, welches vollständig und wörtlich übersetzt wurde, sowohl in's Angelsächsische als in's Anglonormannische und in die altenglische Sprache.

3. Ausserdem wurden einzelne biblische, vorzugsweise alttestamentliche Bücher nur auszugsweise, z. B. von Aelfric, übersetzt, wenn wir von poëtischen Versuchen und vom Johannisevangelium billig absehen, dessen Uebersetzung durch Beda zwar notorisch ist, sich aber nicht erhalten hat.

4. Endlich — und dies ist von grossem Belang — war es mit jenen Uebersetzungen nicht darauf abgesehen, das Wort Gottes der Masse des Volks zugänglich zu machen und Schriftkenntniss unter diesem zu verbreiten, sondern man hatte nur

1) *Wycliffite Versions of the Bible*, Vol. I, Pref. IV folg. Jedenfalls ist eine solche Bemerkung, wie die aus einer Handschrift angeführte, nicht hinreichend um die Vermuthung darauf zu gründen, diese Psalmenauslegung in ihrer kürzesten Recension sei ein Jugendwerk von Wiclif selbst gewesen, wie Humphrey Wanley gethan hat.

2) *Wycliffite Versions* Pref. V und VI, besonders Anmerkung t. — Das Bisherige über die vor Wiclif erschienenen Bibelübersetzungen beruht auf den gelehrten Untersuchungen der kritischen Herausgeber der Wiclifbibel in ihrem Vorwort.

den Zweck, theils den Geistlichen zu Hülfe zu kommen, theils den Gebildeten einen Dienst zu thun.

II.

Erwägt man diesen Stand der Dinge, wie er bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts war, so erscheint es als eine in hohem Grade bedeutsame Thatsache, dass 30—40 Jahre später bereits eine vollständige Uebersetzung der Bibel, und zwar mit der Bestimmung, Gemeingut des Volks zu werden, fertig war. Und das ist Wiclif's Werk und Verdienst gewesen. In wie weit er in eigener Person die Arbeit gethan und die Uebersetzung selbst zu Stande gebracht hat, das wird sich schwerlich jemals mit voller Sicherheit ermitteln lassen. Aber so viel steht fest, dass er es war, der zuerst den Gedanken fasste, ferner dass er persönlich die Arbeit mit angegriffen hat, und dass die Durchführung des Werkes seiner Begeisterung, seinem Eifer und seiner zweckmässigen Leitung zu danken war.

Diese Thatsache ist durch mehrfache Zeugnisse von Freunden und Gegnern Wiclif's dermaassen beurkundet, dass sie über jeden Zweifel erhaben ist. Ein Chronist jener Zeit, Knighton, beklagt in einer wahrscheinlich noch vor dem Jahr 1400 geschriebenen Stelle die Bibelübersetzung in's Englische und schreibt dieselbe ganz kategorisch Wiclif selbst zu. Er behauptet, Christus habe das Evangelium (nicht der Kirche, sondern nur) den Klerikern und Kirchenlehrern verliehen, damit sie es den Schwächern und Laien nach Bedürfniss darreichen sollten; allein Wiclif habe das Evangelium aus dem Lateinischen in's Englische, nicht in die Engelsprache, übersetzt; und so sei durch ihn das Evangelium Sache des gemeinen Volks geworden, und zugänglicher für Laien, selbst für Frauen, welche lesen können, als es für wohl unterrichtete Kleriker zu sein pflegte; die Perle werde vor die Schweine geworfen und von ihnen zertreten u. s. w.[1]). Dass der Chronist vom »Evangelium« spricht, dürfen

1) Henricus Knighton, *Chronica de Eventibus Angliae*, in Twysden *Historiae anglicae scriptores X*, London 1652 folg., Col. 2644: *Hic magister*

wir nicht in einem beschränkenden Sinn auffassen, als würde damit die Uebersetzung ausschliesslich auf das Neue Testament im Unterschied vom Alten, oder gar nur auf die Evangelien im Unterschied von den übrigen neutestamentlichen Büchern bezogen: vielmehr wird mit jenem Worte, wie so häufig, die heil. Schrift überhaupt bezeichnet. Ist dem so, dann bedarf es keiner ausführlichen Nachweisung, dass Knighton die Bibelübersetzung allerdings als ein Werk Wiclif's ansieht: er sagt ja, Wiclif habe das Evangelium übersetzt, und durch ihn werde dasselbe gemein und Allen zugänglich. — Auch in einem officiellen Schriftstück finden wir den Gedanken und Plan einer Bibelübersetzung Wiclif zugeschrieben. Der Erzbischof von Canterbury, Graf Arundel, und seine Suffraganbischöfe haben im Jahr 1412 an Papst Johann XXIII. ein Schreiben gerichtet mit der Bitte, er wolle die Ketzerei Wiclif's und seiner Partei kraft apostolischer Vollmacht verdammen. Im Verlaufe dieses bischöflichen Schreibens wird Wiclif unter anderem Schuld gegeben, er habe den Glauben und die Lehre der Kirche mit aller Macht bekämpft und, um seine Bosheit voll zu machen, das Mittel der Uebersetzung der heil. Schriften in die Muttersprache »ersonnen[1]«. Die gebrauchten Ausdrücke sind, um dies nebenbei zu bemerken, ein klarer Beweis dafür, dass vor Wiclif eine Bibelübersetzung in englischer Sprache nicht vorhanden gewesen ist. Zugleich ergibt sich aus den Worten, dass wirklich nicht blos einzelne Bücher, sondern die ganze Bibel übersetzt worden war. Uebrigens ist nur von dem Gedanken und von Entwerfung des Plans die Rede, ohne dass die Ausführung desselben im einzelnen.

Joannes Wyclif Evangelium, quod Christus contulit clericis et Ecclesiae Doctoribus, ut ipsi laicis et infirmioribus personis secundum temporis exigentiam et personarum indigentiam cum mentis eorum esurie dulciter ministrarent, transtulit de Latino in Anglicam linguam non angelicam; unde per ipsum fit vulgare et magis apertum laicis et mulieribus legere scientibus, quam solet esse clericis admodum literatis et bene intelligentibus; et sic evangelica margarita spargitur et a porcis conculcatur etc.

1) Bei Wilkins *Concilia Magnae Britanniae* Vol. III, f. 350: *Joannes Wycliff — — et ipsam ecclesiae ss. fidem et doctrinam sanctissimam totis conatibus impugnare studuit, novae ad suae malitiae complementum scripturarum in linguam maternam translationis practica adinventa* etc.

die Bearbeitung aller Theile der Schrift Wiclif selbst beigelegt wäre.

Diesen gegnerischen Zeugnissen möge die Aeusserung eines Verehrers von Wiclif an die Seite gestellt werden. Johann Hus sagt in einer Streitschrift gegen Johann Stokes vom Jahr 1411: »Dass Wiclif nicht ein Deutscher, sondern ein Engländer gewesen ist, erhellt aus seinen Schriften. Denn die Engländer sagen, dass er die ganze Bibel aus dem Lateinischen in's Englische übersetzt hat[1].«

Demnach steht es fest, dass allerdings Wiclif zuerst den damals völlig neuen und grossen Gedanken einer Uebersetzung der ganzen Bibel (wie dies besonders Hus betont), und der Bibel für das Volk gefasst hat. Dadurch wird uns die Frage um so näher gelegt: welches waren die Zwischengedanken und Vorstufen, durch welche Wiclif auf jenen grossen Plan geführt worden ist?

Da eine grosse Zahl Schriften des Mannes auf uns gekommen sind, so ist es natürlich, dass wir zunächst in diesen einen Aufschluss suchen. Ist Luther seiner Zeit in Briefen von der Wartburg und in späteren Schriften je und je auf seine Bibelübersetzung zu sprechen gekommen, so sollte man glauben, auch Wiclif müsste das Bedürfniss gehabt haben, über dieses Werk, von dessen Bedeutung und Grösse er sicher ein klares Bewusstsein hatte, sich auszusprechen. In diesem Falle würde sich vielleicht auch über die von ihm beschrittenen Vorstufen Licht verbreiten. Allein es finden sich sowohl in den lateinischen als in den englischen Schriften Wiclif's nur höchst selten Aeusserungen, welche sich entweder auf die im Werk begriffene oder auf die vollendete Arbeit der Bibelübersetzung beziehen. Es war dazumal freilich eine ganz andere Lage der Dinge, als in den zwanziger und dreissiger Jahren des XVI. Jahrhunderts. Man konnte sich nicht verhehlen, dass das Unternehmen Gefahr mit sich führe. Deswegen war es räthlich, nicht laut von der Sache zu reden, so lange sie nur erst im Werke war.

1) *Replica contra Jo. Stokes: Quod autem Wicliff non fuit Teutonicus sed Anglicus, patet ex suis scriptis. Nam per Anglicos dicitur, quod ipse tota Biblia transtulit ex Latino in Anglicum.*

Ungeachtet wir fast aller eigenen Aeusserungen Wiclif's über sein Unternehmen ermangeln, ist wenigstens der Umstand wahrscheinlich gemacht, dass er durch Uebersetzung einzelner neutestamentlicher Bücher allmählich auf den Gedanken einer vollständigen Bibelübersetzung gekommen ist.

Die Herausgeber der Wiclif-Bibel, Forshall und Sir Frederic Madden halten den Commentar über die Offenbarung Johannis für die früheste englische Auslegung eines biblischen Buches von Wiclif[1]. Nun hat zwar schon Bischof Bale im XVI. Jahrhundert unter Wiclif's Werken auch eine Erklärung der Apokalypse aufgeführt. Und Shirley hat dieselbe unbedenklich in sein Verzeichniss ächter Schriften Wiclif's aufgenommen[2]. Allein ich getraue mir um so weniger diesen Commentar Wiclif zuzuschreiben, als die Uebersetzung des Textes gerade in den ältesten Handschriften mit Wiclif's Bibelübersetzung nicht stimmt[3]. Anders verhält es sich allerdings mit der Auslegung der Evangelien Matthaei, Lucae und Johannis, sofern die Uebersetzung des Textes in diesen Schriften mit der Wiclif'schen Bibelübersetzung in ihrer frühesten Form allerdings übereinkommt. Auch ist der Schluss des Vorworts zu Matthaeus von dem Wiclif'schen Geiste nicht fern. Allein der Commentar zum Lucasevangelium kann meines Erachtens um deswillen nicht als Wiclif's Werk anerkannt werden, weil der Verfasser im Vorwort sich in einer Weise beschreibt, die auf Wiclif geradezu nicht passt. Derselbe führt zuerst einige Schriftworte an und fährt alsdann folgendermaassen fort: »Darum schreibt ein armer geringer Mensch (*a caityf*), der eine Zeit lang vom Predigen abgehalten ist aus Ursachen die Gott weiss, das Evangelium Lucae englisch, — für die armen Leute seiner Nation, welche wenig oder gar kein Latein verstehen, und arm sind an Witz und weltlichem Gut, aber dessen ungeachtet reich an gutem Willen, Gott zu gefallen[4].« Niemand

1) *Wycliffite Versions* Vol. I, Pref. p. VIII.

2) *Catalogue of the original works of John Wyclif*, Oxford 1865, 36.

3) *Wycliffite Versions* a. a. O. Anmerkung z.

4) a. a. O. Pref. p. IX, Anmerkung d. Die Worte, auf die es ankommt, lauten: *Herfore* [*a pore*] *caityf, lettid fro prechyng for a tyme for causes knowun of God* etc.

wird einen Moment im Leben Wiclif's anzugeben wissen, wo er »eine Zeit lang verhindert gewesen wäre zu predigen«. Denn auf eine Krankheit scheint sich dies nicht zu beziehen, sondern eher auf ein Hinderniss, das von kirchlichen Oberen kam. Dazu passt dann um so mehr der Wink, dass die Ursachen Gott bekannt seien; das deutet auf die Weisheit göttlicher Zulassung hin. Die ganze Aeusserung scheint mir der Art zu sein, dass sie einen der wiclifitischen Reiseprediger als Verfasser annehmen lässt, nicht aber Wiclif selbst[1]. — Auch das Vorwort zum Johannisevangelium spricht nicht für Abfassung durch Wiclif, wenn der Verfasser seinen Entschluss diese Auslegung zu schreiben, folgendermaassen begründet. »Unser Herr Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, ist gekommen um armen demüthigen Menschen zu dienen und sie das Evangelium zu lehren. Darum sagt der heilige Paulus, dass er und die anderen Apostel Christi Knechte der Christen sind um Jesu Christi Willen: und wiederum sagt er: einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen. Darum schreibt eine einfache Kreatur Gottes, Willens tragen zu helfen die Last einfacher armer Menschen, welche es mit Gottes Sache halten, eine kurze Glosse über das Evangelium St. Johannis in englischer Sprache, und blos den Text der hl. Schrift und die offenen kurzen Sätze heiliger Lehrer, griechischer und lateinischer« u. s. w.[2]. Diese Beschreibung der eigenen Person deutet auf Anonymität, während Wiclif meines Wissen stets mit seinem Namen und mit seiner Persönlichkeit für dasjenige eingestanden ist, was er unternahm: abgesehen davon, dass er sich zwar immer gern auf Aussprüche der Kirchenväter und späterer Doctoren stützt, aber doch niemals sich auf blosses Wiedergeben von früheren Auktoritäten beschränkt, wie das in den fraglichen Erzeugnissen der Fall ist,

1) Thomas ARNOLD, in der Einleitung zum ersten Band der englischen Predigten Wiclif's 1869 S. V. spricht, zum Theil aus den gleichen Gründen, aus denen ich vor Jahren zu dieser Ueberzeugung kam, diesen Commentar Wiclif ab. Nur vermuthet er, dass der Verfasser einem Mönchsorden angehört haben dürfte.

2) *Herfor a symple creature of God, — — writith a schort gloss in English* etc.

die im Wesentlichen nur dasjenige englisch wiedergeben, was schon in der »Goldenen Kette« des Thomas von Aquino steht. Uebrigens muss ich, da ich die Handschriften selbst zu prüfen nicht in der Lage war und nur auf die kurzen Auszüge mein Urtheil stützen kann, welche in der Vorrede zu der Wiclif'schen Bibel dankenswerther Weise mitgetheilt sind, mich billig bescheiden, ein maassgebendes Urtheil nicht fällen zu können. Nur so viel scheint mir ausser Zweifel zu sein, dass der oder die Bearbeiter dieser Auslegungen allerdings der Schule Wiclif's angehört haben dürften.

Dies ist wohl auch von dem Verfasser einer Auslegung der drei ersten Evangelien anzunehmen, welcher gleichfalls eine Uebersetzung nebst Auslegungen von älteren Vätern und Lehrern gegeben hat. Denn der »Diener Gottes«, welcher den Herausgeber zu seiner Arbeit ermuntert hat, spricht recht eigentlich solche Grundsätze aus, wie sie Wiclif geltend gemacht hat. Der Verfasser sagt nämlich im Vorwort zu Matthaeus folgendes: »Dieses Werk zu beginnen wurde ich vor einiger Zeit angetrieben von einem Manne, den ich in Wahrheit für einen Diener Gottes halte und der mich oftmals bat dies Werk zu beginnen, indem er zu mir sagte, das Evangelium sei die Regel, nach welcher jeder Christenmensch leben solle. Nun hätten Etliche dasselbe in's Lateinische übersetzt, welche Sprache doch nur die Gelehrten verständen; und es gebe viele Laien, welche gern das Wort Gottes kennen lernen wollten, wenn es in die englische Zunge übertragen wäre; das würde grossen Nutzen bringen für des Menschen Seele; und für diesen Nutzen müsse jeder Mann, der in der Gnade Gottes steht und welchem Gott die Kenntnisse verliehen hat, von Herzen sich bemühen«[1] u. s. w.

Bis jetzt also haben wir noch nichts gefunden, was mit gehöriger Zuversicht als eine Vorarbeit Wiclif's zu dem Werk der Bibelübersetzung angesehen werden könnte. Wohl aber darf die

1) *Wycliffite Versions* Vol. I, Pref. p. IX und X, besonders Anmerkung f: *One, that I suppose veraly was Goddys servant, — seyand to me, that sethyn the gospelle is rewle, be the whilk ich cristen man owes to lyf, — — ilk man that is in the grace of God, — — owes hertely to bysy him.*

englische Uebersetzung der lateinischen Evangelienharmonie (betitelt *Series collecta*) des Priors Clemens vom Augustiner-Chorherrenstift Lanthony in der Grafschaft Monmouth in Süd-Wales, aus der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts, mit mehr Grund als ein Werk Wiclif's anerkannt werden. Denn diese Uebersetzung ist 1) vom XVI. Jahrhundert an, namentlich seit Bischof Bale, stets ihm und niemals einem andern zugeschrieben worden; 2) sie weicht nur sehr wenig ab von Wiclif's Uebersetzung der Evangelien; 3) das Vorwort des Uebersetzers (wohl zu unterscheiden von dem des ehemaligen Priors) ist ein gedoppeltes: das eine ist identisch mit demjenigen Vorwort, welches vor der oben erwähnten Auslegung des Matthaeus-Evangeliums steht, das andere war wohl ursprünglich dazu bestimmt, die Vorrede zur Uebersetzung dieser Evangelienharmonie zu sein; und gerade dieses letztere Vorwort trägt unverkennbar denjenigen Stempel des Gedankens und Ausdrucks an sich, welcher Wiclif eigenthümlich ist. Der Verfasser geht aus von Christi Wort: »Selig sind die Gottes Wort hören und halten!« und zieht daraus insbesondere den Schluss: »Christen sollten Tag und Nacht arbeiten an den Texten der heil. Schrift, namentlich des Evangeliums, in ihrer Muttersprache«[1]. Und doch, bemerkt er, wolle man nicht dulden, dass Laien das Evangelium kennen und halten und davon im gemeinen Leben reden in Demuth und Liebe. Hierauf fährt er wörtlich so fort: »Aber wollüstige Gelehrte von dieser Welt erwiedern und sagen, Laien könnten leicht irren, und deswegen sollten sie nicht disputiren über den Christenglauben. Ach! ach! welche Grausamkeit ist es, alle leibliche Speise aus einem ganzen Königreich zu rauben, weil wenige Thoren könnten gefrässig sein und sich selbst und anderen Scha-

1) Es ist als ein ganz besonderes Verdienst der Herausgeber der wicliftischen Bibelübersetzungen anzuerkennen, dass sie in der Vorrede eine so reiche Blumenlese von Auszügen aus englischen Handschriften gegeben haben. Eine der werthvollsten Mittheilungen ist nach meiner Ueberzeugung das Vol. I, p. XIV, Col. 2 und XV, Col. 1 nach zwei Handschriften vollständig abgedruckte zweite Vorwort zu der in's Englische übersetzten Evangelienharmonie von Clemens. Der in unserem Texte zuletzt angeführte Satz lautet im Original so: *Cristen men owe moche to traueile nyght and day aboute text of holy writ, and namely the gospel in her modir tunge.*

den thun durch unmässigen[1]) Genuss dieser Speise. Gerade so leicht kann ein stolzer weltlicher Priester irren dem Evangelium zuwider, das lateinisch geschrieben ist, als ein einfacher Laie irren kann dem Evangelium zuwider, das englisch geschrieben ist. — Was ist das für eine Vernunft, wenn ein Kind in seiner Lektion am ersten Tage Fehler macht, um dieses Fehlers willen Kinder niemals zum Lesenlernen kommen zu lassen? Wer würde denn bei diesem Verfahren ein Gelehrter werden? — Was für ein Antichrist getraut sich zur Schmach der Christenmenschen Laien zu hindern, dass sie ihre heilige Lektion lernen, die so ernstlich von Gott befohlen ist? Jeder Mann ist verbunden so zu thun, damit er selig werde; aber jeder Mann, welcher selig werden wird, ist ein wirklicher Priester, von Gott dazu gemacht, — und jeder Mann ist verpflichtet solch ein wahrer Priester zu sein[2]). Aber weltliche Kleriker schreien, dass die heil. Schrift in englischer Sprache die Christen in Streit versetzen und Unterthanen zur Rebellion gegen ihre Oberen treiben würde; deswegen solle sie unter den Laien nicht geduldet werden. Ach! wie können sie offenbarer Gott lästern, den Urheber des Friedens, und sein heiliges Gesetz, welches völlig lehrt Demuth, Geduld und Nächstenliebe! — So haben die falschen Juden, nämlich Hohepriester, Schriftgelehrte und Pharisäer, Christum angeschuldigt, dass er Zwietracht im Volke stifte. Jesu Christe, der du gestorben bist um dein Gesetz zu bestätigen und zur Erlösung der Christenseelen, thue Einhalt diesen Lästerungen des Antichrists und weltlicher Kleriker, und hilf, dass dein heiliges Evangelium erkannt und gehalten werde von deinen schlichten Brüdern, und lass sie wachsen in Glaube, Hoffnung und Liebe und Demuth und Geduld.

1) Hier ist *unmesurabli* nach der andern Handschrift zu lesen, nicht *mesurabli*, was die Herausgeber vorgezogen haben.

2) *Wycliffite Versions* Vol. I. p. XV, Col. 1: *Thanne eche lewed man that schul be saued, is a real prest maad of God, and eche man is bounden to be suche a verri prest. But worldly clerkis crien that holy writ in Englische wole make cristen men at debate — and therfor it schal not be suffrid among lewed men.*

um mit Freuden den Tod zu erleiden für dich und dein Gesetz! Amen, Herr Jesu, um deiner Erbarmung willen!«

Nochmals, das sind durch und durch ächte Gedanken Wiclif's, in seiner schlichten aber scharfen und ursprünglichen Weise mit frommer Wärme ausgesprochen. Das ganze Vorwort ist nichts anderes als ein Wort der Vertheidigung für die Uebersetzung des Evangeliums in's Englische und für seine Verbreitung unter den Laien. Und wenn diese Vorrede seiner Zeit eigens für die Uebersetzung der Evangelienharmonie geschrieben worden ist, so lässt sie erkennen, dass Wiclif bereits den Gedanken gefasst hat: Die Bibel für's Volk! Zugleich musste die theologische Rechtfertigung dieses Gedankens von selbst weiter führen zu dem Plan einer vollständigen Bibelübersetzung. Als eine Art Ersatz für letztere ist es zu betrachten, dass jener Evangelienharmonie in englischer Sprache ein Anhang gegeben wurde, welcher zunächst Stücke der katholischen Briefe und ausgewählte Abschnitte aus anderen Theilen der Bibel umfasst. Diese Sammlung erscheint in den verschiedenen Handschriften abweichend nach Umfang und Anordnung der einzelnen Stücke [1]. In wie weit freilich dieser Anhang das Werk Wiclif's sei, hat bis jetzt nicht können ermittelt werden.

Bemerkenswerth ist, gleichfalls aus der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts, eine vollständige Uebersetzung der sämmtlichen paulinischen Briefe, worin das Lateinische und Englische abschnittsweise oder auch versweise einander folgen, so zwar, dass in die meist wörtliche Uebersetzung je und je einzelne Worterklärungen eingeflochten sind. Der Umstand, dass immer der volle lateinische Text voransteht, ist jedoch ein deutliches Zeichen davon, dass dieses Werk nicht für das Volk bestimmt sein konnte, sondern eher für minder unterrichtete Priester bearbeitet war [2].

1) *Wycliffite Versions of the Bible* Vol. I, p. XI. XII.

2) *Wycliffite Versions* Vol. I, p. XIII. In einem englischen Traktat, der recht wohl aus Wiclif's Feder gekommen sein kann, ebendaselbst XIV, Anmerkung, ist ausdrücklich gesagt: »Da die Pfarrer oft so unwissend sind, dass sie lateinische Bücher nicht verstehen, um das Volk lehren zu können, so ist es nöthig nicht blos für das unwissende Volk, sondern auch für die unwissenden Pfarrer, Bücher in englischer Sprache

Alle bisher genannten Schriften waren Vorarbeiten, durch die man dem eigentlichen Ziel, reiner Uebersetzung, aber auch vollständiger Uebersetzung der Bibel, näher gerückt war.

III.

Zuerst wurde das Neue Testament übersetzt. Das lag in der Natur der Sache. Hat doch auch Luther, fast 150 Jahre später, anfänglich blos das Neue Testament in's Deutsche übertragen. Der Hauptunterschied war aber der, dass Luther aus dem griechischen Urtext, Wiclif aus dem Lateinischen der *Vulgata* übersetzt hat. Eines Beweises für letztere Thatsache bedarf es nicht. Wiclif hat das Griechische nicht verstanden, und überall ist nur vom Latein, nie vom Griechischen als der Sprache die Rede, aus welcher in's Englische übertragen wird. Dass aber die Uebersetzung des Neuen Testaments Wiclif's eigenes Werk sei, lässt sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen. Denn hier ist derjenige Punkt, auf welchen die oben S. 437 fg. angeführten Zeugnisse von Freunden und Gegnern am unzweifelhaftesten zutreffen. Wenn Hus von der ganzen Bibel spricht, die Wiclif übersetzt habe, so werden wir sofort erfahren, dass einen grossen Theil des Alten Testamentes einer seiner Freunde bearbeitet hat. Also werden wir schon von da aus auf das Neue Testament verwiesen. Und wenn Knighton von der »evangelischen Perle« und vom »Evangelium« redet, so weist das selbstverständlich zunächst auf das Neue Testament. Dazu kommt, dass Ausdruck und Stil in den Evangelien einerseits und den übrigen Theilen des Neuen Testaments andererseits gleichmässig und wie aus einem Guss erscheint.

Vorworte zu den einzelnen Büchern wurden beigefügt. Dieselben sind jedoch keine selbständigen Erzeugnisse sondern lediglich nur Uebersetzungen derjenigen Prologen, welche in Handschriften der *Vulgata* aus dem XIV. Jahrhundert gemeiniglich den einzelnen Büchern der Schrift vorangehen. Ob diese Vorreden von

zu haben, welche die nothwendige Lehre für das unwissende Volk enthalten« u. s. w.

derselben Hand übersetzt sind wie der Text des Neuen Testaments, ist nicht ausgemacht. Auch scheint es, als seien die Vorworte nicht gleich im Anfang sondern erst nachträglich beigefügt worden. Wenigstens fehlen dieselben in einigen Handschriften bei den Evangelien, in anderen bei den übrigen Büchern. Nicht selten sind kurze Worterklärungen in den Text mit aufgenommen. Uebrigens weichen die einzelnen Handschriften dieser ursprünglichen Uebersetzung des Neuen Testaments insofern ziemlich von einander ab, als der biblische Text in mehreren derselben beträchtlichen Correcturen und Veränderungen unterworfen worden ist.

Die Bearbeitung des Alten Testaments ist entweder, während die Uebersetzung des Neuen Testaments noch im Werk war, oder kurz nach Vollendung der letzteren in Angriff genommen worden. Und zwar nicht von Wiclif selbst, sondern von einem seiner Freunde und Mitarbeiter. Merkwürdigerweise hat sich die Urhandschrift erhalten [1]. Eine zweite Handschrift, welche von der so eben erwähnten noch vor deren Correctur gemacht ist, enthält eine Bemerkung, welche die Uebersetzung dem Nicolaus von Hereford zuschreibt. Und diese Bemerkung, offenbar nicht lange nachher beigefügt, verdient vollen Glauben. Nun ist es ein eigenthümlicher Umstand, dass diese beiden Handschriften völlig unerwartet abbrechen, mitten in einem Satz, nämlich im Buche Baruch, c. 3 v. 20 [2]. Eine Thatsache, welche sich nur dadurch erklären lässt, dass der Schriftsteller mitten in der Arbeit plötzlich unterbrochen worden ist. Und dies lässt sich auf völlig ungezwungene Weise mit der urkundlich bezeugten Thatsache combiniren, dass Nicolaus von Hereford, Doctor der Theologie

1) Sie befindet sich in der Bodley-Bibliothek zu Oxford Nr. 959 (3093), und zeichnet sich durch den Umstand aus, dass sehr häufig Veränderungen mitten im Satz gemacht sind; nicht selten ist ein Wort gestrichen, sobald es geschrieben oder ehe es ganz ausgeschrieben war, um ein anderes an dessen Stelle zu setzen. *Wycliffite Versions* Vol. I. p. XVII und XLVII folg.

2) Die zweite Handschrift ist in der Bodley-Bibliothek bezeichnet *Douce* 369, und schliesst mit den Worten: *and othyr men in the place of hem risen. The yunge* Auf der nächsten Seite steht sodann von einer andern aber gleichzeitigen Hand: *Explict translacō̄n Nicholay herford. Wycliffite Versions* Vol. I, p. XVII und L, wo ein *Fascimile* dieser Worte mit den voranstehenden Zeilen gegeben ist.

und im Jahr 1382 einer von den Führern der wiclifitischen Partei in Oxford, nachdem er noch am Himmelfahrtsfeste vor der Universität gepredigt hatte, im Juni des genannten Jahres vor einer Provinzialsynode zu London auf Vorladung erschienen ist um sich zu verantworten. In Folge der eingeleiteten Untersuchung wurde sodann am 1. Juli die Excommunication über ihn verhängt. Gegen dieses Urtheil appellirte er an den Papst, und soll um die Appellation zu betreiben, laut der Chronik von Knighton, selbst nach Rom gereist, dort aber verhaftet und erst nach Jahren wieder frei geworden und in die Heimath zurückgekehrt sein[1]. Man kann sich demnach leicht vorstellen, dass Nicolaus von Hereford ganz unversehens mitten in der Arbeit unterbrochen werden mochte. Und da er von da an Jahre lang die Uebersetzung nicht fortsetzen konnte, so blieb das Bruchstück, wie es gewesen war, als er plötzlich die Feder niederlegen musste. Ferner, wenn diese Combinationen und Vermuthungen irgend Grund haben, so gewähren sie uns zugleich den Vortheil eines chronologischen Anhalts. Wir werden nämlich, unter Voraussetzung obiger Thatsachen, mit einiger Sicherheit annehmen können, dass spätestens im Juni 1382 die Uebersetzung des Neuen Testaments durch Wiclif selbst fertig und abgeschlossen gewesen sein muss, wenn sein Mitarbeiter Hereford im Alten Testamente schon bis zu den Apokryphen gelangt war und in der Mitte des Buches Baruch stand.

Die Uebersetzung selbst gibt einen Beweis dafür an die Hand, dass sie von der genannten Stelle an von einem Andern fortgesetzt und zum Abschluss gebracht worden ist. Und es ist nicht unwahrscheinlich, dass dies Wiclif selbst war. Der Stil ist von Baruch 3, 20 an ein von dem Hereford's ganz charakteristisch verschiedener, worauf unten näher einzugehen sein wird. — Die Vorreden zu den Büchern des Alten Testaments sind gleichfalls nur Uebersetzung derjenigen Prologen, welche in den Handschriften der *Vulgata* damals gewöhnlich standen; es sind grösstentheils Briefe und andere Stücke von Hieronymus.

Als die Uebersetzung der ganzen Bibel vollständig zu Stande

1) *Fasciculi zizaniorum* ed. Shirley, 1858, p. 289 ff. Knighton *Chronica* Col. 2656 folg.

gebracht, der grosse, lang gehegte und mit warmem Eifer betriebene Plan verwirklicht war (was aller Wahrscheinlichkeit nach noch im Jahre 1382 geschah), so muss das für Wiclif eine Herzensfreude und innige Befriedigung gewesen sein. Allein Wiclif war nicht der Mann, an irgend einem erreichten Ziele sich zur Ruhe zu begeben. Und am wenigsten in dieser heiligen Sache. War ihm doch die Bibelübersetzung nicht Selbstzweck, sondern nur ein Mittel zu dem Zweck, seinem Volke die Bibel in die Hand zu geben, ihm Gottes Wort an's Herz zu legen. Daher ging, nachdem die Uebersetzung fertig geworden, die nächste Sorge dahin, dieselbe möglichst nutzbar zu machen. Zu diesem Behufe wurden nun Abschriften gefertigt, und zwar so, dass nicht blos die ganze Bibel sondern auch Abtheilungen derselben, ja einzelne Bücher geschrieben und verbreitet wurden. Ferner wurde in vielen dieser Abschriften eine tabellarische Uebersicht über die Perikopen der Sonntage, aller Fest- und Fasttage des Kirchenjahres angebracht, wie eine solche in mehreren der noch vorhandenen Handschriften steht. Und um die wirklichen Lesestücke für billigen Preis in die Hände Vieler zu bringen, wurden auch Bücher geschrieben (man kann sie kurz »Perikopenbücher« betiteln), welche nichts weiter enthielten als die Evangelien und Episteln des gesammten Kirchenjahrs. Von dieser Art sind noch zwei Handschriften übrig, welche jedenfalls vor dem Schlusse des XIV. Jahrhunderts gefertigt worden sind.

Aber eine noch viel bedeutendere Arbeit machte sich nöthig. Sobald die englische Bibel als ein Ganzes vorlag und in Gebrauch genommen wurde, traten die Mängel, welche dem Werk anhafteten, erst recht hervor. Und es war in der That nicht zu verwundern, dass dasselbe namhafte Mängel hatte. War es doch ein Werk von ungemeiner Grösse, zumal für die damalige Zeit, in Betracht, dass es unter ungünstigen Umständen, durch verschiedene Persönlichkeiten, und ohne die feste Basis klarer und einheitlicher Uebersetzungs- und Sprachgrundsätze bearbeitet worden war. Der von Hereford bearbeitete Theil, die alttestamentlichen Bücher umfassend, trug in der Methode der Uebertragung und in der Sprachgestalt einen von dem Wiclif'schen Neuen Testament abweichenden Charakter an sich. Diese und andere Fehler konnten

Wiclif selbst am wenigsten entgehen. Und ohne Zweifel hat er persönlich zu einer Durchsicht und Ueberarbeitung des Ganzen den Anstoss gegeben, vielleicht selbst mit Hand angelegt. Auch Luther hat ja, nachdem die vollständige Bibelverdeutschung 1534 erschienen war, angefangen dieselbe umzuarbeiten und hat bis an seinen Tod theils für sich allein, theils im Verein mit Magister Philippus, mit Bugenhagen, Kreuziger und Anderen nicht aufgehört an seiner deutschen Bibel zu bessern und zu feilen. Kein Wunder, wenn es bei der englischen Bibel des XIV. Jahrhunderts nicht anders war. Die Umarbeitung hat Zeit erfordert. Ihren Abschluss hat Wiclif nicht mehr erlebt. Die revidirte Wiclif-Bibel ist erst einige Jahre nach dem Tode des Mannes selbst zu Stande gekommen und herausgegeben worden. Aber ungeachtet dies über Wiclif's Lebenszeit hinausreicht, glauben wir an dieser Stelle doch insoweit darauf eingehen zu sollen, als der sachliche Zusammenhang dies geradezu fordert.

Durch die gelehrten Herausgeber der Wiclif'schen Bibelübersetzungen ist jetzt nicht blos wahrscheinlich gemacht sondern erwiesen, dass die überarbeitete und verbesserte Gestalt der Wiclif'schen Bibelübersetzung wesentlich das Werk eines Mannes ist, welcher ein vertrauter Freund Wiclif's und in dessen letzten Jahren sein Hülfsgeistlicher gewesen war, — Johann Purvey's. Auch ist wahrscheinlich gemacht, dass die Ueberarbeitung, also die spätere Uebersetzung, im Jahr 1388, somit 4 Jahre nach Wiclif's Tode, fertig geworden ist[1].

1) Dies sicher gestellt und in das vielfache Dunkel, das über diesen Dingen ruhte, helles Licht gebracht zu haben, ist eines der zahlreichen Verdienste der beiden Männer, welche mit liberaler Unterstützung der Delegirten zur Universitätspresse in Oxford, 22 Jahre lang geforscht, die bedeutendsten öffentlichen und Privatbibliotheken von Grossbritannien und Irland durchsucht und auf Grund kritischer Vergleichung zahlreicher Handschriften sowohl die frühere als die spätere Uebersetzung, nebst Vorreden, veröffentlicht haben. Das Werk trägt den Titel: *The holy Bible, containing the Old and New Testaments, with the apocryphal books, in the earliest english versions made from the latin vulgate by John Wycliffe and his followers; edited by the Rev. Josiah Forshall,* F. R. S. *and Sir Frederic Madden*, K. H. F. R. S., *keeper of the Manuscripts in the British Museum. Oxford, University Press* 1850. 4 Bände gross 4⁰. Nebst einer reichhaltigen Vorrede im I. Band (aus der wir oben Vieles geschöpft haben)

Vor dem Erscheinen der abschliessenden wörtlichen Gesammtausgabe der Wiclif-Bibel 1850 herrschten sehr verwirrte und falsche Vorstellungen von den ältesten englischen Uebersetzungen der Bibel. Abgesehen von der oben bereits erwähnten und abgethanen Behauptung Sir Thomas More's, dass selbst geraume Zeit vor Wiclif bereits vollständige Uebersetzungen der Bibel in's Englische vorhanden gewesen seien, hat man von Johann Lewis an, d. h. vom Jahre 1731 bis zum Jahre 1848 die ältere Uebersetzung für die jüngere und die jüngere für die ältere, d. h. für das ächte Werk Wiclif's gehalten. Ja bis zum Jahre 1848 war ausser dem Hohen Liede, das Dr. Adam Clarke in seinem Bibelcommentar (8 Bände 4⁰ Lond. 1810—1825) aus einer in seinem eigenen Besitz befindlichen Handschrift hatte abdrucken lassen, gar nichts im Druck erschienen[1]. Die Thatsache, dass die

und einem Wörterbuch zu diesen Uebersetzungen im IV. Band. Die beiden Uebersetzungen sind fortlaufend in zwei Columnen neben einander gestellt, die ältere links, die jüngere rechts. Die verschiedenen Lesarten sind in den Anmerkungen angegeben.

1) Heinrich Wharton hatte im *Auctarium* zu Erzbischof Usher's *Historia — controversiae — de scripturis et sacris vernaculis*, London 1690, S. 424 ff., richtig erkannt, welches die ältere und welches die jüngere Uebersetzung ist, er hatte jene mit Recht Wiclif zugeschrieben, diese aber mit Unrecht dem Johannes von Trevisa. Und Dr. Waterland war zu der Erkenntniss gekommen, dass die Uebersetzung nebst dem »Allgemeinen Vorwort« zur Bibel Johann Purvey's Werk sei; allein er hatte diese Einsicht nicht festgehalten, vielmehr doch wieder die jüngere Recension für die ältere angesehen. Ihm folgte Johann LEWIS, der erste Biograph Wiclif's, indem er auf Grund zweier Handschriften die jüngere Uebersetzung vom Neuen Testament als das Werk Wiclif's herausgab: *New Testament, translated out of the Latin Vulgat by John Wiclif, about* 1378. *Edited by* John LEWIS, *Minister of Margate.* London 1731 fol. Dieselbe Uebersetzung ist im gegenwärtigen Jahrhundert zweimal abgedruckt worden, London 1810 durch H. H. BABER (früher Bibliothekar der Bodlean in Oxford, später beim *British Museum* angestellt, 1869 im 95. Lebensjahre gestorben): *New Testament translated from the Latin, in the year* 1380, *by* John Wyclif, D. D.; und London 1841 auf Grund einer Handschrift, in BAGSTER'S *English Hexapla* 4⁰ (den Bibelübersetzungen von Wiclif, Tyndale, Cranmer und Anderen). Hingegen ist das Neue Testament in der älteren Uebersetzung erstmals 1848 veröffentlicht worden durch Lea WILSON, nach einer Handschrift, die er selbst besass, unter dem Titel: *The New Testament in English, translated by John Wycliffe, circa* 1380, London, 4⁰. Endlich haben Rev. FORSHALL und Sir Frederic

ältere ächt Wiclif'sche Uebersetzung das Schicksal einer so lange dauernden Verkennung gehabt hat, hängt immerhin mit dem Umstand zusammen, dass jene durch die spätere verbesserte Uebersetzung, vom Erscheinen der letzteren an, in Schatten gestellt und fast verdrängt worden war. Denn die jüngere Textgestalt der Bibelübersetzung fand lebhafte Nachfrage. Abschriften derselben kamen in die Hände von Gliedern aller Stände des Volks. Die Abschriften müssen ausserordentlich rasch vervielfältigt worden sein. Sind doch sogar heute noch ungefähr 150 Handschriften übrig, welche die Uebersetzung in Purvey's Fassung vollständig oder theilweise enthalten, und die Mehrzahl von diesen sind binnen 40 Jahren, von 1388 an gerechnet, gefertigt worden.

Dessen ungeachtet würde es sehr kurzsichtig und voreilig sein, wenn wir neben der Purvey'schen Arbeit Wiclif's Werk und Verdienst geringschätzen oder ganz übersehen wollten. War denn die Purvey'sche Bibelübersetzung etwas anderes als eine einheitliche Ueberarbeitung und eine mit Rücksicht auf die Lesbarkeit sprachlich verbesserte Ausgabe des bereits zu Stande gebrachten und veröffentlichten Werkes? Die Durchsicht und gleichmässige Ueberarbeitung erfolgte zwar nach Maassgabe bewusster Grundsätze, war aber eine ungleich leichtere Arbeit, verglichen mit der Aufgabe, die Uebersetzung selbst ursprünglich in's Werk zu setzen. Zumal wenn wir die Grossartigkeit und Neuheit des ersten Gedankens und die zur Verwirklichung unbedingt erforderliche zähe Beharrlichkeit und emsige Treue erwägen. Schliesslich weisen wir nochmals auf die früher erwähnte Wahrscheinlichkeit hin, dass die Erkenntniss des Bedürfnisses einer Revision der erstmals vollendeten Uebersetzung in Wiclif selbst aufgegangen sei, so dass nur die Ausführung, deren relatives Verdienst wir nicht unterschätzen wollen, Purvey zugefallen ist.

Was ist nun die Eigenthümlichkeit und Bedeutung der früheren Uebersetzung, namentlich so weit sie Wiclif's persönliches Werk ist? Die Eigenthümlichkeit derselben fällt deutlicher in's Auge, wenn wir das Neue Testament

Madden die beiden Uebersetzungen der ganzen Bibel mit kritischer Genauigkeit in dem bereits beschriebenen Werke herausgegeben.

in der früheren Uebersetzung mit dem von Hereford übertragenen Alten Testamente vergleichen. Die Uebersetzung Hereford's ist überaus wörtlich, und schliesst sich an den lateinischen Ausdruck und die Wortstellung des *Vulgata* so nahe als möglich, fast in pedantischer Weise an. Dadurch wird die Wiedergabe des Textes im Englischen sehr häufig steif, unbeholfen, gezwungen und dunkel. Der Uebersetzer hat eigentlich nur das Original im Auge gehabt, das er mit möglichster Treue wiedergeben wollte; an den Geist und die Gesetze englischer Sprache, an die zu bewirkende Verständlichkeit und Lesbarkeit des von ihm übersetzten Textes scheint er kaum gedacht zu haben. Ganz anders Wiclif selbst in den von ihm übersetzten Büchern, vor allem im Neuen Testament. Er behält immer den Geist seiner Muttersprache und das Bedürfniss englischer Leser im Auge, so dass die Uebersetzung bei ihrer Schlichtheit recht lesbar ist. Ja, es ist eine merkwürdige Thatsache, dass Wiclif's englischer Stil in seiner Bibelübersetzung, verglichen mit andern seiner englisch abgefassten Schriften, sich zu einer ungewöhnlichen Durchsichtigkeit, Schönheit und Kraft erhebt [1].

Vergleichen wir aber Wiclif's Bibel nicht mit seinen eigenen englischen Schriften, sondern mit der anderweiten englischen Literatur vor und nach ihm, so tritt ein noch viel bedeutenderes Ergebniss zu Tage: Wiclif's Bibelübersetzung macht im Entwicklungsgange der englischen Sprache in ihrer Art eben so sehr Epoche als Luther's Bibelübersetzung in der Geschichte deutscher Sprache. Die Luther-Bibel eröffnet die Periode des Neuhochdeutschen. Wiclif's Bibel steht an der Spitze des Mittelenglischen. Man stellt zwar gewöhnlich nicht Wiclif, sondern Gottfried Chaucer, den Vater der englischen Dichtung, als den ersten Vertreter des mittelenglischen Schriftthums dar. Aber mit viel mehr Recht wird von neueren Sprachforschern Wiclif's Prosa in seiner Bibel als Führer im Mittelenglischen anerkannt. Chaucer hat allerdings seltene Vorzüge: Lebendigkeit der Schilderung, reizende Anmuth der Einkleidung, ächt englischen Humor,

1) Diese Bemerkung hat zuerst ein Kenner der angelsächsischen und altenglischen Geschichte und Literatur gemacht, Sharon Turner, *History of England during the middle ages*, 1830. V. 425 folg., vgl. 447 folg.

und meisterhafte Beherrschung der Sprache. Aber solche Eigenschaften sprechen mehr nur die gebildeten Kreise an, sie sind nicht dazu angethan, eine Sprachform zum Gemeingut der Nation zu machen. Dasjenige, was eine neue Sprache verbreiten soll, muss etwas sein, worauf das Wohl und Wehe des Menschen beruht, das aber deshalb auch Jeden im Volke, den Höchsten wie den Niedrigsten, unwiderstehlich ergreift und, mit Luther zu reden, »das Herz satt macht«. Es müssen sittlich-religiöse Wahrheiten sein, die mit urkräftiger Begeisterung erfasst, in neuer Sprachform Aufnahme und Verbreitung finden. Wie Luther in Deutschland mit seiner Bibelübersetzung das Neuhochdeutsche eröffnet, so ist Wiclif mit seiner Schule durch die englische Bibel Gründer des Mittelenglischen geworden; in letzterem liegen aber schon die Grundzüge des Neuenglischen (seit dem XVI. Jahrhundert)[1].

1) Nach den trefflichen Bemerkungen von C. Friedrich Koch, Historische Grammatik der englischen Sprache. I. 1863. S. 19 folg.

Siebentes Kapitel.

Wiclif als Denker und Schriftsteller; sein philosophisch-theologischer Lehrbegriff.

I.

Es macht für die ganze Auffassung und Beurtheilung Wiclif's einen grossen Unterschied, ob man annimmt, dass er von seinem ersten öffentlichen Wirken an bereits fertig war, d. h. mit einem in sich abgeschlossenen und einheitlichen System von Gedanken auftrat, oder ob man eine allmähliche Entwickelung seiner Gedanken, ein Wachsen seiner Erkenntniss und Gesinnung anerkennt. Das Erstere wurde noch unlängst vorausgesetzt. Man folgte darin dem ersten Biographen Wiclif's, Johann Lewis, und beharrte bei dieser Anschauung, auch nachdem Robert Vaughan bereits einiges Licht über den inneren Fortschritt des Mannes verbreitet hatte. Man glaubte, Wiclif sogleich als fertigen Mann vor sich stehen zu sehen, und vermisste bei ihm das allmähliche Loslösen von den Banden des alten Irrthums und jenes stufenweise langsam-sichere Fortschreiten in der neuen Erkenntniss, welches bei Luther dem ersten entscheidenden Bruche gefolgt ist[1].

Allein diese Voraussetzung beruht auf Irrthum, insbesondere auf dem Mangel an genügender Kenntniss der thatsächlichen Unterlagen. Schon aus demjenigen Werke, welches zuerst durch den Druck veröffentlicht worden ist, aus dem *Trialogus*, hätte man sicher genug zu erkennen vermocht, dass Wiclif sehr beträcht-

1) So z. B. Oscar Jäger, John Wycliffe und seine Bedeutung für die Reformation. Halle 1854. S. 119—121.

liche innere Wandlungen durchgemacht haben müsse. Denn er legt an mehr als einer Stelle ganz aufrichtig das Bekenntniss ab, dass er in dieser oder jener (metaphysischen) Frage ehemals das Gegentheil von dem, was er jetzt aufstellt, beharrlich vertheidigt habe, dass »er in die Tiefe des Meeres versunken sei und manches gestammelt habe, was er klar zu begründen nicht vermochte« u. s. w. [1]). Aber noch stärker spricht er sich in einer ungedruckten Streitschrift aus, wo er freimüthig gesteht: »Andere Sätze, welche mir einst befremdlich erschienen, scheinen mir jetzt rechtgläubig zu sein, und ich vertheidige sie. Denn«, fährt er mit den Worten des Apostels Paulus I. Cor. 13, 11 fort: »da ich ein Kind war in der Glaubenserkenntniss, da redete ich wie ein Kind und war klug wie ein Kind; — — — da ich aber aus Gottes Kraft ein Mann ward, that ich durch seine Gnade die Gedanken ab, welche kindisch waren [2]).« Es ist an dieser Stelle insbesondere von der Freiheit des menschlichen Wollens und Handelns die Rede. Und in ähnlicher Weise äussert er sich in seinem Werk »Von der Wahrheit der hl. Schrift« über sein kindisches und buchstäbliches Schriftverständniss in früheren Jahren, bekennt aber zugleich: »Endlich hat mir der Herr kraft seiner Gnade den Sinn geöffnet um die Schrift zu verstehen;« ja er legt das demüthigende Geständniss ab: »Ich bekenne, dass ich um eitlen Ruhmes willen oft, sowohl im Beweisen als im Entgegnen, von der Lehre der Schrift abgewichen bin, indem ich gleichzeitig einen glänzenden Ruf bei dem Volk und die Blosstellung des Hochmuths der Sophisten begehrte [3]).«

Ich könnte noch mehr dergleichen offene Bekenntnisse Wiclif's anführen, doch es mag bei diesen bewenden. Nur noch einige Beobachtungen mögen hier Erwähnung finden.

1) *Trialogus*, ed. Lechler, Oxford 1869. III, c. 8. S. 155; I, c. 10. S. 69. 70.

2) *Responsiones ad argumenta Radulphi de Strode*, Wiener Handschrift 1338 f. 116 Col. 3: *Et aliae conclusiones, quae olim videbantur mihi mirabiles, iam videntur mihi catholicae, defendendo* etc.

3) *De veritate sacrae scripturae* c. 6; c. 2. Wiener Handschrift 1294 fol. 13. Col. 1; fol. 3. Col. 1: *De ista vana gloria confiteor saepe tam arguendo quam respondendo prolapsus sum a doctrina scripturae* etc.

Unter den lateinischen Predigtsammlungen von Wiclif befindet sich eine, von der wir oben schon angedeutet haben, dass sie verglichen mit den übrigen über den Fortschritt des Predigers in der Erkenntniss Aufschlüsse gebe. Wir meinen die ältere Sammlung von 40 vermischten Predigten[1]. Dieses Verhältniss tritt namentlich in der Abendmahlslehre hervor, worauf unten genauer einzugehen sein wird. Unverkennbar ist überdies, dass die Stimmung und der Ton der Sprache, aber auch die Vorstellung selbst in Betreff des Papstthums und der Hierarchie, nach dem Eintritt des abendländischen Schisma 1378 sich wesentlich anders darstellt als vor demselben. Ferner von den Bettelorden urtheilt Wiclif in seinen früheren Schriften ganz anders, als in den späteren. Wir werden nachweisen, dass die Ansicht, von welcher nicht nur die in der Kirchengeschichte herkömmliche Ueberlieferung, sondern auch selbst ein Forscher wie Robert Vaughan in seiner reifsten Schrift über Wiclif ausgeht, als ob derselbe schon im Jahr 1360 oder in den nächsten Jahren darauf den Kampf gegen die Bettelmönche eröffnet und von da an zwanzig Jahre lang fortgesetzt habe[2], nicht gegründet ist. Erst im Zusammenhang mit der Frage über die Wandlung im Abendmahl trat eine eigentliche Spannung Wiclif's mit den Bettelorden ein, während er früher vielmehr die besitzenden Mönchsorden auf's Korn nahm, hingegen für Franz von Assisi und Dominicus, nebst den von ihnen gestifteten Orden, alle Achtung hegte und aufrichtige Anerkennung aussprach.

Alle diese Selbstzeugnisse Wiclif's und diese Beobachtungen in Betreff seiner Stellung zu den wissenschaftlichen Fragen und den kirchlichen Dingen beweisen hinlänglich, dass Wiclif auch innerhalb seines Mannesalters und seit seinem ersten öffent-

1) II. Buch, 5. Kapitel, I. S. 394. Das ist aufmerksamen Lesern schon zur hussitischen Zeit nicht entgangen, wie die Bemerkung bezeugt, welche in der Wiener Handschrift 3928. fol. 193, von einer andern als des Abschreibers Hand an dem Rande zu lesen ist: *Constet omnibus, quod iste Wycleff XL sermones illos scribens fuit alius a se ipso hic quam alibi, ut apparet legenti. Quia demtis paucissimis, paene in omnibus his scriptis sequitur ecclesiam in fide et ritibus et modo loquendi catholico.*

2) Vaughan, *John de Wycliffe, a monograph*, London 1853. S. 87 ff. 410.

lichen Auftreten in mehr als einer Beziehung bedeutende innere Wandlungen durchgemacht hat und in gewichtigen Fragen allmählich zu wesentlich anderen Ergebnissen gekommen ist, als in früheren Jahren. Es wäre auch erstaunlich, wenn ein so selbständiger und denkender Geist, ein Mann, dessen ganzes Leben im Arbeiten für Andere, in dem Streben für Gottes Ehre und das gemeine Beste aufging, hinsichtlich seiner Lehre steif und fest auf dem einmal eingenommenen Standpunkte beharrt hätte.

Es wird demnach unsere Aufgabe sein, an den Hauptpunkten der Weltansicht Wiclif's[1]) und seines christlichen Lehrbegriffs, so weit möglich, zugleich die Allmählichkeit seiner inneren Entwickelung nachzuweisen.

Wir haben Wiclif erstlich als philosophischen, zum andern als theologischen Denker und Schriftsteller in's Auge zu fassen. Allerdings greift beides immer und immer wieder in einander ein, gemäss dem ganzen Character der Scholastik, den auch Wiclif an sich trägt. Dessen ungeachtet dürfte es zur Klarheit dienen, wenn wir beides gesondert behandeln.

II.

Wiclif als philosophischer Denker und Schriftsteller.

Um Wiclif nach seiner Eigenthümlichkeit in dieser Hinsicht so zu schildern, wie er es verdient, müssten erst die erfor-

1) Die eingehendste und gründlichste Darstellung von Wiclif's Lehre ist bis jetzt die Abhandlung von Dr. Ernst Anton Lewald, ehemals Prof. der Theologie in Heidelberg: »Die theologische Doctrin Johann Wycliffe's, nach den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet«, in der Zeitschrift für hist. Theologie 1846. S. 171 ff. 503 ff. 1847. S. 597 ff. Lewald hat sich, unter Benützung von Vaughan, *Life and opinions*, wesentlich an den *Trialogus* gehalten. Er erörtert Wiclif's Lehre in den wichtigsten Hauptstücken, so dass er dem Gange des Gesprächs und der Beweisführung im *Trialogus* sorgfältig analysirend nachgeht. Was an diesem in vielen Beziehungen vortrefflichen Erzeugniss deutschen Fleisses und deutscher Gelehrsamkeit noch zu vermissen sein dürfte, besteht meines Erachtens in zwei Stücken: einmal tritt nicht scharf genug hervor, was Wiclif's eigenthümliche Gedanken sind, zum andern bindet sich die Darstellung zu sehr an den je behandelten Abschnitt des *Trialogus*, wodurch der Zusammen-

derlichen Unterlagen bei der Hand sein. Allein es fehlt viel hiezu. Einmal ist von den philosophischen Werken, beziehungsweise Aufsätzen Wiclif's bis auf den heutigen Tag noch nicht ein Stück im Druck erschienen. Das wäre noch nicht schlechthin ein Fehler. Denn diesem Mangel könnte abgeholfen werden. Allein von ganz anderem Gewicht ist der Umstand, dass eine beträchtliche Anzahl von seinen philosophischen Schriften aller Wahrscheinlichkeit nach verloren gegangen ist [1].

Demnach haben wir uns zu begnügen mit dem, was da ist und uns zur Verfügung steht.

Wende ich mich zuvörderst zu den logischen Schriften, so weit ich sie kenne, so sind dies nur zwei kurze Traktate, der eine betitelt: »Logik«, der andere: »Fortsetzung der Logik« [2]. Beide zeichnen sich einmal dadurch aus, dass sie sich auf die einfachsten Begriffe und Grundsätze beschränken, während die logischen Werke des XIV. Jahrhunderts sonst gar üppig überwuchern und sich in die äussersten Spitzfindigkeiten verlieren [3]. In der »*Logica*« wird einfach nur von Begriff, Urtheil und Schluss (*terminus, propositio* und *argumentum*) gehandelt, so dass jede dieser Denkformen definirt und in ihren einfachsten Verschiedenheiten nachgewiesen wird, wobei wir die seit Wilhelm Shyreswood üblichen Gedächtnissverse über die mannigfachen Schlussformen finden [4]. Dagegen erörtert die »*Logicae continuatio*« etwas ausführlicher die verschiedenen Arten von Urtheilen und Schlüssen, resp. Beweisführungen. Dass Wiclif sich in beiden Arbeiten auf das Allgemeinste beschränkte, geschah zugestandenermaassen mit Rücksicht auf das Bedürfniss der in die Logik erstmals einzuführenden Jünglinge.

hang eines Lehrstücks mehr als einmal zerrissen wird und Wiederholungen eintreten.

1) In dem Verzeichniss der verlorenen Werke Wiclif's, welches D. Shirley in seinem *Catalogue of the original works of John Wyclif*, Oxford 1865. 50 ff. gegeben hat, befinden sich nicht weniger als 24 Nummern, welche logischen oder metaphysischen Inhalts gewesen zu sein scheinen.

2) Vergl. Beilagen A. Nr. II.

3) Vergl. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, III. Band, Leipzig 1867. S. 178 ff.

4) Prantl a. a. O. III, 10 ff. bes. 15.

Sodann ist bemerkenswerth, dass selbst diese Aufsätze zur formalen Logik doch schon eine theologische, namentlich biblische Abzweckung haben. Im Eingang zur *Logica* spricht sich Wiclif aufrichtig darüber aus: »Ich bin durch einige Freunde des Wortes Gottes (*legis Dei amicos*) bewogen worden, einen Aufsatz zur Erklärung der Logik heiliger Schrift zu verfassen. Denn da ich sehe, dass viele zur Logik übergehen, weil sie sich vorgenommen haben, durch dieselbe Gottes Wort (*legem Dei*) besser erkennen zu lernen, aber dieselbe (die Logik) wegen der abgeschmackten Einmischung heidnischer Begriffe und wegen der Hohlheit des Werkes wieder verlassen, so nehme ich mir vor, um den Geist der Gläubigen zu schärfen, Beweisführungen zu geben für Sätze, welche aus der Schrift gezogen werden sollen«[1]) etc.

Man sieht, es ist ihm um rein christliche Begriffe, um biblische Erkenntniss zu thun. Und doch ist das Ergebniss nicht eine trübe Mischung von Theologischem und Philosophischem[2]), sondern eine blos formale Lehre von den Denkgesetzen. Auch noch in seinen spätesten Jahren hat Wiclif einen grossen Werth für die Erkenntniss der christlichen Wahrheit auf richtige Kenntniss der Logik gelegt und behauptet, die Geringschätzung der Schriftlehre und jeder Irrthum in Hinsicht derselben wurzle in dem Mangel an Kenntniss der Logik (und Grammatik)[3]). Dies ist nicht etwa ein ausschliesslich ihm eigenthümlicher Gedanke, vielmehr hat Wiclif denselben mit Wilhelm Occam gemein, den er, mitunter mit seinem scholastischen Ehrentitel *Venerabilis Inceptor*, mehr als einmal in seinen handschriftlichen Werken nennt[4]).

Gehen wir von der Logik zu den metaphysischen Fragen über, so ist unter diesen die bei Wiclif weitaus belangreichste die über das Allgemeine. Er behandelt diese Frage nicht blos in einigen ihr eigens gewidmeten Schriften, z. B. *De Universalibus*,

1) Wiener Handschrift Nr. 4523. fol. 1. Col. 1.

2) Es ist nicht ein *Theologica Logicis inserere*, was die Pariser Universität im Jahre 1247 rügte, D'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus* I, 158. Paris 1728.

3) *Trialogus*, ed. Lechler, Oxford 1869. I. c. 8. S. 64. IV, 9. S. 276.

4) z. B. *De Universalibus*, c. 15. Manuscript 4523 fol. 57. Col. 1. *De Veritate scripturae s.* c. 14. Manuscript 1294. fol. 40. Col. 4; 41. Col. 3.

Replicatio de Universalibus, *De Materia et forma*, *De Ydeis*, sondern er kommt auch in seinen theologischen Werken auf diese Lehre nicht selten zurück, und zwar als auf eine maassgebende entscheidende Lehre. Wiclif stellt sich nämlich beharrlich und auf's entschiedenste auf diejenige Seite, welche die Wirklichkeit des Allgemeinen (die Objectivität und Realität der Universalien) behauptet. Darin ist unter den Kirchenvätern Augustin, und unter den antiken Philosophen Plato Auktorität und Vorbild für ihn. Ja er vertritt in diesem Stücke Plato gegen die Kritik, welche Aristoteles an der platonischen Ideenlehre geübt hat[1]. So hoch ihm sonst Aristoteles steht, indem er ihn, wie das Mittelalter überhaupt, »den Philosophen« vorzugsweise nennt und sich auf ihn stützt, so ist er sich doch klar bewusst, dass er in diesem Stücke von Aristoteles wesentlich abweiche und Platoniker sei. Ein Verhältniss, mit welchem jedoch ganz wohl vereinbar ist, dass Wiclif, wie seine Zeitgenossen alle, von der Platonischen Philosophie irgend eine quellenmässige Kenntniss durchaus nicht besass; er kannte den Plato, wie mir scheint, lediglich nur aus Augustinus und durch dessen Vermittelung. Auch war er keineswegs der erste, welcher platonisch gesinnt, sich dessen ungeachtet der Auktorität des Aristoteles nicht entziehen konnte. Der Pariser Lehrer, Heinrich Göthals von Gent, † 1293 (Henricus de Gandavo, *Doctor solemnis*), der Averroist Johann von Jandun (um 1320) und Walter Burleigh † 1337[2], Männer auf die sich Wiclif hie und da beruft, waren ihm auf der Bahn eines Augustinisch-kirchlichen Platonismus nebst Aristotelischer Methode vorangegangen.

Selbst die gedoppelte Bezeichnung, welche Wiclif dem Allgemeinen gibt, indem er es bald *universale* bald *idea* nennt, trägt den unüberwundenen Dualismus zur Schau zwischen Aristotelischen und Platonischen Grundgedanken. Nirgends, so viel mir bekannt, macht er einen bewussten und bestimmten Unterschied

1) *Trialogus* ed. Lechler. Oxford 1869. I, c. 8. S. 62. I, c. 9. S. 66; II, c. 3. S. 83 folg.

2) Vergl. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande III, 183. 273 folg. 297 ff.

zwischen *idea* und *universale.* Und doch waltet eine Verschiedenheit in seinem Sprachgebrauch ob: wenn er von »Ideen« handelt, nimmt er stets einen Gesichtspunkt ein, wo er die Sachen von oben nach unten schaut, während dies, wenn er vom »Allgemeinen« spricht, wenigstens häufig anders ist. Offenbar ist dort die Grundlage eine aprioristische, hier eine empiristische: dort waltet Platonischer, hier Aristotelischer Geist vor.

Wiclif ist sich jedoch sehr wohl bewusst, dass der Grundsatz von der realen Wirklichkeit des Allgemeinen ein sehr streitiger Satz ist. Er hat darüber nachgedacht, woher das komme. Und es scheint ihm, dass vier Ursachen dieser grossen und uralten Meinungsverschiedenheit zu Grunde liegen. Die erste Ursache liege in den starken Eindrücken der Sinnenwelt, wodurch die Vernunft verdunkelt werde. Die zweite Ursache findet er in einem Streben nach Scheinwissen anstatt des Wissens, wie einst bei den Sophisten [1]. Daraus ergebe sich viel Streit, so dass man auch Sätze bekämpfe, die nothwendig zugegeben werden sollten. Einen dritten Grund sucht er in der Anmaassung, welche nur immer etwas Besonderes haben, dasselbe steif und fest vertheidigen wolle. Einen vierten Grund endlich findet er in dem Mangel an Unterweisung [2].

Wiclifs Lehre von den Ideen und ihrer Wirklichkeit lässt sich ohne den Begriff Gottes nicht darlegen. Denn er geht von dem Gottesbegriffe aus. Die Idee ist ihm eine schlechthin nothwendige Wahrheit [3]; diese ist aber nichts anderes als der Gedanke Gottes, welcher unmittelbar auch ein Wollen und Wirken, Setzen und Schaffen von Seiten Gottes ist. Denn Gott kann etwas ausser sich nicht denken, dasselbe sei denn ein Intelligibles. Was Gott schafft, das kann er unmöglich durch Zufall oder unweise schaffen, er muss es also denken; und sein Gedanke, oder das Urbild und die Musterform des Geschöpfes ist eben die Idee. Dieselbe ist ewig, denn sie ist gleichzeitig mit dem göttlichen Erkennen. Ihrem Wesen nach ist sie eins mit Gott, ihrer Form nach ist

1) *De Universalibus*, Manuscript 4523. fol. 70. Col. 1: *Quidam enim more sophistarum non solum volunt scire sed videri scientes.*

2) a. a. O. fol. 70. Col. 1 und 2.

3) *Trialogus*, I, c. 8. S. 61: *ydea — est — veritas absolute necessaria*

sie von Gott verschieden, als ein Grund, welchem gemäss Gott die Geschöpfe denkt. Sie hat einen Vernunftgrund in sich, vermöge dessen sie das göttliche Erkennen bestimmt[1].

In dem zuletzt ausgesprochenen Satze liegt, wie mir scheint, der Kern der Ideenlehre Wiclif's, der Schwerpunkt seines Realismus. Er begnügt sich nicht damit, die menschliche Erkenntniss als eine das wirkliche Sein abspiegelnde geltend zu machen, während der Nominalismus oder (wie Prantl will[2]) Terminismus Occam's die Erkenntniss, sofern sie über sinnliche Wahrnehmung der Natur und empirische Selbstbeobachtung der Seele hinausgeht, nur als etwas subjectives und formal logisches ansieht. Nach Wiclif dagegen erfassen wir im Denken des Allgemeinen ein an sich Seiendes, was in Gottes Denken und Schaffen gegründet ist. Aber selbst das göttliche Denken verfährt, nach seiner Auffassung, nicht willkürlich, sondern sachgemäss, vernunftgemäss, entsprechend der Vernunft der Dinge selbst. Eben deshalb lehnt Wiclif das herkömmliche Gerede von Denkbarkeit des Unwirklichen oder gar des in sich Widersprechenden zu wiederholten Malen als schale Spitzfindigkeit, als eine Fundgrube von Fehlschlüssen und verkehrten Folgerungen entschieden ab[3]. Er stellt vielmehr den Satz auf: Gott kann nur dasjenige denken, was er thatsächlich denkt; und er denkt nur dasjenige, was — wenigstens dem intelligibeln Sein nach — ist. Ebenso wie Gott, nach der Seite seines Wollens, Wirkens und Schaffens, nur dasjenige wirken und hervorbringen kann, was er zu seiner Zeit wirklich hervorbringt. Denn Gottes Erkennen und Hervorbringen fällt zusammen: dass Gott irgend ein Geschöpf erkennt und dass er es hervorbringt oder erhält, ist eins und dasselbe[4].

1) *Si (Deus) illud intelligit, illud habet rationem objectivam, secundum quam terminat intellectivitatem divinam. Trialogus* I, 8, S. 63.

2) PRANTL, Geschichte der Logik im Abendlande, III, 343 folg. Vergl. Eduard ERDMANN, Grundriss der Geschichte der Philosophie I. Berlin 1866. S. 432 folg.

3) *Trialogus* I, 9. S. 67. Vergleiche dazu LEWALD, Theol. Doctrin Wycliffe's, Zeitschrift für historische Theologie 1846. 210 folg.

4) *Trialogus* I, 11. S. 74: *cum idem sit Deum intus legere creaturam quamlibet, et ipsam producere vel servare.*

Der Realismus Wiclif's ist demnach ein ganz bewusster Grundsatz von grosser Tragweite. Wiclif ist ein Gegner alles willkürlichen leeren und vagen Vorstellens, er lässt dasselbe gar nicht als ein Denken gelten, z. B. wenn man sich vorstellt, was etwa erfolgt sein würde, wenn eine gewisse Voraussetzung nicht eingetreten wäre (*conclusiones contingentiae*). Nur das Wirkliche kann gedacht werden. Somit fällt Erkennen und Denken zusammen, sowohl in Gott als in dem menschlichen Geiste, welcher genau so viel und nicht mehr denkt, als er erkennt[1]. Nur dass wir den Begriff des Wirklichen, wollen wir Wiclif's Sinn treffen, nicht auf das Sinnlich-wahrnehmbare und auf das im gegenwärtigen Augenblick Erfahrungsmässige beschränken dürfen. Jenem Grundsatze gemäss gibt er auch keine endlose Reihe der Ideen zu, wornach es von jeder Idee wieder eine Idee geben sollte, und so in's Unendliche. Eine solche, den Begriff immer wiederspiegelnde und verdoppelnde Reflexion ist etwas Nutzloses und Verkehrtes, ein Stammeln ohne Sinn und Gehalt, während wir uns vielmehr mit den Realitäten zu beschäftigen haben, welche durch ihr Sein unser Erkennen objectiv bestimmen[2].

Wiclif liebt es übrigens, diese Gedanken auch biblisch zu begründen und zu entwickeln, mittels des Begriffs vom *Logos*. Er ist überzeugt, seine Ideenlehre sei schriftgemäss, und darum insbesondere ist sie ihm angelegen; aus demselben Grunde hält er es auch für rathsam, nur Solchen diese Ideenlehre vorzutragen, welche mit den Gedanken der Schrift wenigstens einigermaassen vertraut seien; wem letztere noch fremd seien, der könnte leicht Anstoss daran nehmen[3]. Wiclif stützt sich hiebei mit Vorliebe auf einen Ausspruch des Johannes im Prolog seines Evangeliums,

1) *Trialogus* I, 10. S. 70: *Intellectus divinus ac ejus notitia sunt paris ambitus, sicut intellectus creatus et ejus notitia.*

2) *Trialogus* I, 11. S. 72: *Falsum est, quod ydeae alia est ydea, et sic in infinitum, cum multiplicando illa verba homo balbutiendo ignorat se ipsum.* — S. 73: *Intelligamus res, quae per suas existentias movent objective intellectum nostrum.*

3) *De Ydeis*, Wiener Manuscript Nr. 4523. fol. 67. Col. 1 und 2: *Ista rudimenta sunt lactea et infantibilia, in quibus oportet juvenes enutriri, ut subtilia ydearum percipiant. — Cavebo ne rudibus et non nutritis in lacte scripturae sic loquar — — — ne darem scandalum fratri meo* etc.

eine Stelle, auf welche er in mehreren Schriften und im Zusammenhang mit verschiedenen Gedanken immer wieder zurückkommt, theils mit ausdrücklichem Citat, theils mit Anspielung darauf[1]. Merkwürdiger Weise ist dies jedoch eine Stelle, welche Wiclif, allerdings nach dem Vorgang lateinischer Kirchenväter, namentlich Augustin's, und mehrerer Scholastiker wie des Thomas von Aquino, misverstanden hat, indem er Worte, die in zwei getrennte Sätze zerfallen, zu einem Satze verband. Der Evangelist sagt I, Vs. 3 von dem wesentlichen Wort, dem Logos: »Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist.« Dann fährt er Vs. 4 fort: »In ihm war das Leben« u. s. w. Wiclif nimmt aber, seinen Gewährsmännern folgend, die letzten Worte Vs. 3 nach der *Vulgata*: *quod factum est*, mit *in ipso vita erat*, Vs. 4, zu einem Satz zusammen, — was nur bei Unkenntniss des Grundtextes möglich war, — und findet den Gedanken darin: Alles, was geschaffen worden, ist ursprünglich und vor seiner zeitlichen Erschaffung, in dem uranfänglichen Logos lebendig gewesen, ideal präformirt[2].

Hiemit verbindet er andere biblische Aussprüche, vor allem das Wort Christi, worin er von sich selbst bezeugt: »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben (Joh. XIV, 6); dieses letztere Wort versteht er dann, allerdings nicht sehr treffend, von dem uranfänglichen intelligibeln Leben. Ausserdem ruft er die Auktorität des Apostels Paulus an, wenn er Röm. XI, 36 sagt: »Von ihm und durch ihn und in ihm sind alle Dinge«; insbesondere setzt er voraus, dass dem Apostel, als er bis in den Himmel entzückt war, Gesichte hatte und unaussprechliche Worte hören durfte (2 Cor. XII, 1–4), eine Anschauung der intelligibeln Welt gewährt worden sei[3]. Und von der Unterweisung durch Paulus leitet er dann die Einweihung des durch ihn bekehrten »grossen Dionysius« in dieselben hohen Geheimnisse ab, welche letzte-

1) *Trialogus* I, 8. S. 63 bezieht er sich darauf; und in dem so eben angeführten Traktat *De Ydeis* bildet jener Johanneische Ausspruch so zu sagen den immer wiederkehrenden Refrain. Dasselbe Citat verwendet Wiclif auch *De Veritate scripturae s.* cap. 8. Wiener Handschrift 1294. fol. 19. Col. 1.

2) Vergl. Lewald a. a. O. 1846. S. 208 folg.

3) *De Ydeis*, in der genannten Handschrift, fol. 64. Col. 2.

rer in seiner Schrift »Von den göttlichen Namen« niedergelegt habe[1]).

Wahre Erkenntniss ist, in Gemässheit obiger Begründung, bedingt durch das Erfassen des ewigen Vernunftgrundes der Dinge. »Sieht man die Geschöpfe in ihrem erfahrungsmässigen Dasein an (*in proprio genere*), so wird man dadurch nur zerstreut. Wollen wir dereinst Gott schauen in der himmlischen Heimath, so müssen wir schon hienieden die Geschöpfe betrachten nach ihren Vernunftgründen, in welchen sie von Gott erkannt und geordnet werden, und müssen uns zu dem Horizont der Ewigkeit wenden, unter welchem dieses Licht verborgen ist[2]).«

Aber nicht blos die rechte Erkenntniss sondern auch die wahre Sittlichkeit ist, nach Wiclif's Grundanschauung, dadurch bedingt, dass wir das Allgemeine erfassen und erstreben. Aller Neid und jede Thatsünde hat ihren Grund in dem Mangel an geordneter Liebe zu dem Allgemeinen. Wer irgend ein persönliches Gut einem gemeinsamen Gut vorzieht, und nach Reichthum, Ehre, Würden trachtet, der setzt das Höhere und Allgemeine gegen das Niedere und Einzelne hintan, d. h. er kehrt die richtige Ordnung um, liebet nicht Wahrheit und Friede (Sacharja VIII, 19), und begeht eben damit Sünde. So wird der Irrthum in Erkenntniss und sittlicher Neigung hinsichtlich des Allgemeinen die Ursache der Sünde, welche in der Welt herrscht[3]).

Nach diesem Einblick in Wiclif's philosophische Prinzipien, insbesondere in seine realistische Metaphysik, gehen wir sofort auf sein theologisches System über, in welchem wir den bezeichneten philosophischen Standpunkt sich werden wiederspiegeln sehen.

1) *De Ydeis* fol. 65. Col. 1.

2) *Liber mandatorum*, Wiener Handschrift 1339. fol. 139. Col. a: *Cum visio creaturarum in proprio genere sit tam imperfecta et tantum distrahens etiam in viae: — verisimile est, quod non erit in patria. Si ergo voluerimus videre naturam divinam in patria, consideremus creaturas secundum rationes suas, quibus ab ipso cognoscuntur et ordinantur, et convertamur ad orizontem aeternitatis, sub quo latet lux ista abscondita.*

3) *De Universalibus* c. 3; Wiener Handschrift 4523. fol. 69. Col. 1 und 2: *Sic error intellectionis et affectus circa universalia est causa totius peccati regnantis in mundo* etc.

III.

A. Wiclif's theologischer Lehrbegriff.

Es liegt in der Natur der Sache und in der Eigenthümlichkeit Wiclif's, dass wir hiebei zuerst seine Grundbegriffe von den Erkenntnissquellen christlicher Wahrheit zu erörtern haben.

Wiclif erkennt eine doppelte Quelle an, aus welcher die christliche Erkenntniss zu schöpfen ist, Vernunft und Offenbarung, wie wir, *ratio* und *auctoritas*, wie die Scholastiker zu sagen pflegen. Denn bei allen Scholastikern finden wir diesen Unterschied gemacht, indem sie für einen und denselben Satz bald *rationes*, Vernunftgründe entwickeln, bald *auctoritates*, Zeugnisse der heiligen Schrift oder der Väter, Concilien u. s. w. anführen. Wiclif unterscheidet gleichfalls zwischen *ratio* und *auctoritas*, als zwei Grundlagen der Beweisführung und der christlichen Erkenntniss überhaupt[1].

Unter »Vernunft« versteht Wiclif keineswegs blos etwas Formales, das Denken mit seinen inneren Gesetzen, kraft deren dasselbe Widersprechendes abweisen und nothwendige Folgen aus dem Gegebenen setzen muss, für Begriffsbildung, Beweisführung und dergleichen Maass und Ziel setzt; mit einem Wort, mit *ratio* bezeichnet er nicht blos die formale Logik und Dialektik. So grosse Stücke er, im Geiste seiner Zeit und ihrer Scholastik, auf diese Wissenschaften hält, so genügt ihm doch eine lediglich formale Denklehre und wissenschaftliche Methodik keineswegs. Sondern er ist überzeugt, dass die menschliche Vernunft auch einen gewissen Grundstock der Wahrheit in Betreff des Unsichtbaren, der göttlichen Dinge und des Sittlichen inne hat. Schon die Universalien oder Ideen gehören dahin von Seiten der Erkenntniss oder der theoretischen Vernunft. Hingegen in Betreff des Handelns und der praktischen Vernunft beruft sich Wiclif auf das »Naturgesetz«, welches dem Gewissen innewohne und der natürlichen Vernunft[2]. Er betrachtet das Naturgesetz als den Maass-

1) Z. B. *Trialogus* I, 8. S. 61: *nec ratio nec auctoritas hoc convincit*; und ähnlich in andern Stellen.

2) *De Veritate scripturae s.* c. 12. Wiener Handschrift 1294 fol. 31

stab aller Gesetze, so dass nicht nur ein bürgerliches Gesetz sondern auch die sittlichen Gebote Christi je nach ihrer Angemessenheit an das Naturgesetz zu schätzen seien [1]. In dieser Hinsicht glaube ich allerdings ein gewisses Schwanken, genauer einen Fortschritt zur Anerkennung der allein maassgebenden Auktorität der Offenbarung, d. h. der heil. Schrift, bei Wiclif zu bemerken. Denn während er in dem Buche *De civili Dominio* das Naturgesetz als unabhängigen Maasstab aller Gesetze, auch des Sittengesetzes Christi hinstellt, finde ich, dass er in dem mindestens etliche Jahre später verfassten Werke »Von der Wahrheit der heil. Schrift« Christi Gesetz als das schlechthin vollkommene, als die Quelle alles Guten in irgend einem andern Gesetze erkennt [2]. Allerdings will er damit nicht etwa in Abrede ziehen, dass es ein natürliches Gesetz, im Gewissen und der Vernunft, gebe.

Aber nicht blos in Sachen des Handelns und der Pflicht, sondern auch in Sachen des Glaubens erkennt er ein »natürliches Licht« an. Nur erklärt er mit aller Bestimmtheit die Behauptung für einen Irrthum, dass das Licht des Glaubens dem natürlichen Licht entgegenstehe, so dass, was im natürlichen Licht als unmöglich erscheint, im Lichte des Glaubens mit Nothwendigkeit müsste für wahr gehalten werden und umgekehrt. Es giebt nicht zwei sich dergestalt widerstreitende Lichter, sondern das natürliche Licht ist nur seit dem Sündenfall geschwächt und leidet an einem Mangel; diesen heilt aber Gott aus Gnaden, indem er Erkenntniss verleiht. So geschieht es, dass was der Eine im geistlichen Licht der Gnade erkennt, der Andere im natürlichen Lichte erkennt;

Col. 4, spricht Wiclif von Bedrohungen seiner Person, und meint, ein Jude oder Heide würde aus angeborner Frömmigkeit solche Leute verabscheuen, da sie *obviant legi conscientiae et naturaliter insitae rationi.*

1) *De civili Dominio* II. c. 13. Wiener Handschrift 1341. fol. 207. Col. 2: *De quanto aliqua lex ducit propinquius ad conformitatem legis naturae, — est ipsa perfectior. Sed lex Christi patiendi — injurias — propinquius ducit ad statum naturae — quam civilis. Ergo ista cum suis regulis est lege* (Manuscript *legi*) *civili perfectior.* Vgl. ebendaselbst c. 17. fol. 236. Col. 2.

2) *De Veritate scripturae* s. c. 20. fol. 67. Col. 1: Die Nächstenliebe wird gründlich gelehrt und erworben durch Christi Gesetz; *in tantum quod, si lex alia docet caritatem aut virtutem aliquam, ipsa adeo est lex Christi.*

daher gibt es verschiedene Stufen der Erkenntnis in Hinsicht der Glaubensartikel bei verschiedenen Menschen[1]. So z. B. zweifelt Wiclif nicht, dass Plato und andere Philosophen mittels des natürlichen Lichtes zu erkennen vermocht haben, dass Gott ein dreieiniger sei[2]. Und er selbst macht den Versuch, die Dreieinigkeitslehre, die Nothwendigkeit der Menschwerdung des göttlichen Wortes und andere Glaubenslehren des Evangeliums mit Vernunftgründen zu beweisen[3]. Somit traut er der Vernunft eine tief in die Geheimnisse des Heils mittels eigner Kraft eindringende selbständige Erkenntniss zu. Er steht darin auf demselben Standpunkte, wie die grosse Mehrzahl der Scholastiker überhaupt.

Desto mehr weicht er von der übrigen Scholastik ab in Betreff seiner Ansicht von der »Auktorität«, d. h. von der positiven Offenbarung. Hierin erweist sich Wiclif als ein durchaus selbständiger und namentlich als reformatorischer Geist, denn er ist bereits zu der Einsicht durchgedrungen, dass die hl. Schrift die allein maassgebende Urkunde der Offenbarung, dass sie Regel und Richtmaass aller Lehren und Lehrer ist. Aber gerade in diesem entscheidenden Punkte finde ich, dass Wiclif nur Schritt vor Schritt zu der richtigen Erkenntniss gelangt ist.

Die Scholastiker stellen als maassgebendes Prinzip, abgesehen von der Vernunft, kurzweg die »Auktorität« hin. Unter diesen Begriff subsumiren sie aber Concilienbeschlüsse, päpstliche Erlasse, Sätze von Kirchenvätern, biblische Aussprüche in bunter Reihe. Die heil. Schrift hat in ihren Augen keine eigenthümliche, ausschliessliche, bevorzugte Stellung, kein einzigartiges und entscheidendes Gewicht. Mit andern Worten, in dem Gesammtbegriff »Auktorität« fasst das Mittelalter in naiver Weise zweierlei zusammen, was seit der Reformation nicht blos auf protestantischer sondern auch auf römisch-katholischer Seite bewusst unterschieden wird: Schrift und Tradition. Es fehlt noch in dem Maasse an Kritik, dass man diese beiden Elemente nicht blos als gleichberechtigt, sondern auch als nicht wesentlich verschieden betrachtet und benutzt. Die Bibel selbst erschien eben auch als ein Stück

1) *Trialogus*, I, 6. S. 55 folg.

2) a. a. O. I, 6. S. 56.

3) a. a. O. I, 7. S. 58 ff. III, 25. S. 214 ff.

Tradition; war sie doch Jahrhunderte hindurch je dem nachwachsenden Geschlecht von der ältern Generation überliefert, so gut wie die Werke der Kirchenväter des christlichen Alterthums. Und die Tradition kannte man doch ebenfalls nur mittels ihrer schriftlichen Aufzeichnung, sie fiel mit unter den Begriff einer »Schrift«. Wir wollen hiemit nicht in Abrede ziehen, dass scholastische Theologen sich des Unterschiedes zwischen Bibel und kirchlicher Ueberlieferung überhaupt bewusst gewesen seien. Es finden sich ja Zeugnisse davon in ihren dogmatischen Systemen, Summen, Quodlibeten u. s. w. Allein das war nur ein Unterscheiden in der Theorie. In der Praxis, bei der Beweisführung für das nächste beste römische Dogma war der Unterschied sofort vergessen: da gingen traditionelle Elemente und Schriftbeweise bunt durch einander, arglos aber auch kritiklos neben einander, als wären sie gleichen Werthes; es waren ja lauter »Auktoritäten«.

Wesentlich anders steht es in dieser Beziehung bei Wiclif. Allerdings nennt auch er, wie oben gezeigt, neben der *ratio* die *auctoritas* in Bausch und Bogen als Erkenntnissquelle und Fundament der Beweise in Glaubenssachen. Und in solchem Falle stellt er, wie andere Scholastiker, Schrift und Tradition unter dem einen Panier »Auktorität« in Reih' und Glied zusammen. Aber dies ist bei ihm, genau betrachtet, nur wie ein Stückchen Eierschale, das dem ausgeschlüpften Küchlein noch an den Flügeln hangen geblieben ist. Es ist lediglich die Macht der Gewohnheit, die wir in diesem übrig gelassenen Kunstausdruck »Auktorität« erkennen. Denn überall, wo er seine Grundsätze selbständig entwickelt, und nicht blos in der Theorie sondern gerade in der Anwendung auf die einzelnen Fragen, in der Praxis selbst, geltend macht, zieht er eine so scharfe Linie mitten durch zwischen Schrift und Tradition, dass beide eigentlich nicht mehr unter den Gesammtbegriff der »Auktorität« gestellt werden können. Denn er legt der hl. Schrift und ihr allein geradezu »unendliche Auktorität« bei, unterscheidet prinzipiell zwischen Gottes Wort und menschlicher Ueberlieferung, und erkennt die Schrift als die allein zureichende Quelle christlicher Erkenntniss an (»Sufficienz« der Schrift).

Und zwar hat Wiclif diesen entscheidenden Grundsatz nicht

in einem späteren Stadium erfasst, sondern schon frühe ausgesprochen. Inwiefern er aber doch allmählich vorwärts geschritten ist, wird sich unten ergeben. Schon in der Sammlung vermischter Predigten, welche letztere sämmtlich aus der Zeit des akademischen Wirkens Wiclif's und jedenfalls aus den Jahren vor 1378 herstammen, äussert er sich so, dass er die Alleingenugsamkeit des Wortes Gottes vollständig anerkennt, und es für Unglaube und Sünde erklärt, die Befolgung des »Gesetzes Gottes« zu unterlassen und menschliche Ueberlieferungen (statt desselben) einzuführen [1]).

Wiclif stellt, mit klarem Bewusstsein von der ganzen Tragweite dieser Wahrheit, den Grundsatz auf:

»Gottes Gesetz« (d. h. die heil. Schrift) ist die unbedingte und schlechthin maassgebende Auktorität. Diesen Grundsatz spricht er in Predigten, gelehrten Werken und Volksschriften an unzähligen Stellen, in der mannigfaltigsten Weise aus, aber stets mit dem Bewusstsein, eine Wahrheit von dem grössten Belang zu bezeugen. Auch seine Gegner fühlten wohl, welch' eingreifende und gewichtige Folgen aus diesem Prinzip sich ergeben müssten. Daher haben sie es an Angriffen gegen diesen Grundsatz nicht fehlen lassen. Zur Vertheidigung so wie zur möglichst vielseitigen Beleuchtung und Begründung jenes Satzes schrieb Wiclif eines seiner bedeutendsten Werke, unter dem Titel: »Von der Wahrheit der heil. Schrift« [2]).

1) Wiener Handschrift 3928. Predigt XVIII. fol. 222. Col. 2: *Infidelis consideratio est, quod periret ecclesia, nisi praeter legem Dei humanis legibus regularetur. In hoc enim peccatur infideliter, dimittendo executionem legis Dei, et inducendo traditiones humanas fomenta litium.*

2) *De Veritate scripturae sacrae,* Wiener Handschrift 1294. fol. 1—119. Col. 2. Das Werk bildet einen Theil der sogenannten *Summa* Wiclif's, nämlich das sechste Buch derselben, und würde mit seinen 32 Kapiteln im Druck ungefähr 30 Bogen füllen. Dass dieses Buch aus theologischen Vorlesungen entstanden ist, ergibt sich aus Inhalt und Form mit Sicherheit. Auch die Abfassungszeit lässt sich in Gemässheit zweier Stellen fixiren; sie fällt in das Jahr 1378. Das Buch ist eigentlich nichts anderes als eine Schutzschrift für die Bibel, gegen die *accusatores* oder *inimici scripturae* gerichtet, von denen der Verfasser wiederholt spricht, z. B. c. 12 und 28. Laut einer Stelle in ersterem Kapitel scheint ein Hauptgegner Wiclif's und seiner Lehren, nebst seinen Gesinnungsgenossen, die nächste Veranlassung zu dieser Apologie der Bibel gegeben zu haben. Eben darum

Wie er seinen Grundsatz versteht, wird sich am besten ergeben, wenn wir untersuchen, in welcher Weise er denselben theils begründet theils anwendet.

Die Begründung und Beweisführung für den Satz von der unbedingten Auktorität der hl. Schrift versucht Wiclif von den verschiedensten Seiten her. Einmal geht er von der allgemeinen Wahrheit aus, dass es in jedem Gebiete ein Erstes giebt, welches der Maasstab ist für alles Uebrige in dem betreffenden Gebiete[1]. Dass aber gerade die Bibel im religiösen Gebiete das Erste und maassgebende Höchste ist, begründet er durch Hinweisung darauf, dass die hl. Schrift in der That Gottes Wort ist. Dem letzteren Satze gibt er mannigfaltige Wendungen: einmal bezeichnet er die hl. Schrift als »das unverbrüchliche Vermächtniss Gottes des Vaters«[2], und behauptet ferner, Gott und sein Wort seien eins und lassen sich nicht von einander scheiden[3]. Sonst aber pflegt er Christum als den eigentlichen Urheber der hl. Schrift zu bezeichnen, und eben daraus sofort den unendlichen Vorzug und die unbedingte Auktorität der Schrift abzuleiten. Wie ein Verfasser zum andern, so verhält sich ein Buch zum andern: nun hat laut des Glaubens Christus, der eigentliche Urheber der hl. Schrift, unendlichen Vorzug vor jedem andern Menschen; also steht sein Buch oder die Schrift, welche sein Gesetz ist, in gleichem Verhältniss zu jeder anderen Schrift, die man nennen mag[4]. Demgemäss weiss er sich die Abgeneigtheit Vieler, die unendliche Auktorität

tritt zugleich die Persönlichkeit Wiclif's gerade in diesem Buche manchmal fast plastisch hervor. Einen längeren Abschnitt dieser Art glaube ich im Anhang B. Nr. VI. geben zu sollen.

1) *De blasphemia* (es ist dies das XIIte Buch in seiner theologischen *Summa*) c. 3. Wiener Handschrift Nr. 3933. fol. 126. Col. 2: *In omni genere est unum primum, quod est metrum et mensura omnium aliorum.*

2) *De Veritate scripturae s.* c. 9. Handschrift 1294. fol. 21. Col. 4: *Si non licet filio infringere testamentum patris terreni —: multo magis non licet catholico — dissolvere testamentum infringibile Dei patris.* Vgl. c. 14. fol. 43. Col. 3, wo er die Schrift nennt *testimonium Dei, quod voluit remanere in terris, ut suam voluntatem cognoscerent* etc.

3) *Wycket*, nach der Originalausgabe Nürnberg 1546 in Oxford 1828 neu gedruckt, p. V: *for he (God) and hys worde is all one and they maye not be seperated* (sic) —.

4) *Trialogus*, III, 31. S. 239.

der Bibel im Vergleich mit jeder anderen Schrift anzuerkennen, nicht anders psychologisch zu erklären als aus dem Mangel aufrichtigen Glaubens an den Herrn Jesum Christum selbst[1]. Und weil nun einmal im mittelalterlichen Sprachgebrauche und Gedankenkreise feststand, dass die Bibel »Gottes Gesetz«, »Christi Gesetz« sei[2], so nennt Wiclif Christum unsern Gesetzgeber; er rühmt, dass Christus ein Gesetz gegeben habe, welches zum Regiment der ganzen streitenden Kirche an sich zureichend sei[3]. Aber nicht blos ein Werk Christi als des Verfassers (*auctor proximus*), nicht blos ein Gesetz, von ihm gegeben, ist nach Wiclif die hl. Schrift, sondern sie steht Christo noch näher: Christus ist selbst die Schrift, die wir kennen sollen; und mit der Schrift unbekannt sein heisst mit Christo unbekannt sein[4].

Dieser Gedanke führt zugleich auf einen dritten Grund zur Unterstützung des Satzes, dass die hl. Schrift unendliche Auktorität besitze: es ist der Inhalt der Bibel. Die hl. Schrift enthält gerade dasjenige, was zum Heil nothwendig und unentbehrlich ist: diesen Gedanken spricht Wiclif aus mit Bezugnahme auf das Wort des Apostels Petrus: »Es ist in keinem Andern Heil, ist auch kein anderer Name gegeben unter dem Himmel, in welchem wir sollen selig werden, als der Name Jesu Christi[5]!«

1) *Trialogus* III, 31. S. 238: *Non sincere credimus in Dominum Jesum Christum, cum hoc dato ex fide fructuosa teneremus, quod scripturae s. — sit infinitum major auctoritas quam auctoritas alterius scripturae signandae.*

2) Unter den Schriftstellern des XIV. Jahrhunderts nenne ich nur Ockam, Marsilius von Padua, Peter d'Ailly, aus dem XVten Johann von Goch, welcher letztere gerade die evangelische Freiheit betont, und doch so wenig als Ockam Anstoss daran findet, die *evangelicae legis libertas* zu rühmen; Goch, *De quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis*, bei Walch, *Monimenta medii aevi* Fasc. 4. S. 75 ff.; Ockam, *De jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, bei Goldast, *Monarchia* I. S. 24.

3) *De officio regis*, Wiener Handschrift 3933. c. 9. fol. 46. Col. 1: *Legifer noster Jesus Christus legem per se sufficientem dedit ad regimen totius ecclesiae militantis.*

4) *De Veritate scripturae s.* c. 21. fol. 70. Col. 2: *Ignorare scripturas est ignorare Christum, cum Christus sit scriptura, quam debemus cognoscere.*

5) *De blasphemia* c. 1. Handschrift 3933. fol. 118. Col. 3. Vgl. *De Veritate scripturae s.* c. 1. fol. 1. Col. 2: *in illa consistit salus fidelium.*

Mit dieser Beschränkung auf das Heilsnothwendige hängt unmittelbar zusammen die Allgemeingültigkeit der Vorschriften und Gebote des Evangeliums: »Wenn Christus nur im geringsten mehr in's Einzelne gegangen wäre, so würde die Regel seiner Religion einigermaassen mangelhaft geworden sein; nun aber kann Laie und Kleriker, ein Ehelicher und ein im beschaulichen Leben befindlicher, Knecht und Herr, kann ein Mensch in jeder Lebenslage in einem und demselben ächten Dienst unter Christi Regel leben. Nun aber enthält das evangelische Gesetz keine besonderen menschlichen Ceremonien, wodurch die allgemeine Beobachtung desselben sich verbieten würde; deshalb ist die christliche Regel und Religion nach ihrer im Evangelium überlieferten Form die aller vollkommenste und die allein an und für sich gute[1].

Endlich weist Wiclif zur Begründung der wahrhaft göttlichen und unbedingten Auktorität der hl. Schrift auf ihre Wirkungen hin. Der Schriftsinn ist von mehr Wirksamkeit und Nutzen als irgend ein anderer Gedanke oder Ausspruch[2]. Die Erfahrung der Kirche im Grossen und Ganzen spricht für die Genugsamkeit und Wirkung der Bibel: durch Beobachtung des reinen Gesetzes Christi, ohne Beimischung von Menschensatzungen, ist die Kirche sehr schnell gewachsen; seit der Vermischung mit Ueberlieferungen hat sie stetig abgenommen[3]. Ferner, alle anderen Gestalten der Weisheit verschwinden, hingegen die Weisheit, welche der hl. Geist den Aposteln an Pfingsten verliehen hat, bleibet in Ewigkeit, und dieser haben alle Gegner nicht vermocht mit Erfolg zu widersprechen und zu widerstehen[4].

1) *De civili Dominio* II, c. 13. Wiener Handschrift 1341. fol. 211. Col. 1 und 2: *Nullas particulares cerimonias exprimit, quibus eis universalis observantia vetaretur. Ideo regula ac religio christiana secundum formam in evangelio traditam est omnium perfectissima et sola per se bona.*

2) *De Veritate scripturae s.* c. 15. fol. 45. Col. 4: *Efficacia sententiae* (es ist von der Bibel die Rede) *est magis utilis — — quam sententia vel locutio aliena.*

3) *De civili Dominio* I. c. 44. Handschrift 1341. fol. 141. Col. 1: *Pure per observantiam legis Christi sine commixtione traditionis humanae crevit ecclesia celerrime; et post commixtionem fuit continue diminuta.*

4) a. a. O. III, 26. Handschrift 1340. fol. 252. Col. 2: *Aliae logicae et sapientiae evanescunt, sed os et sapientia, quam dedit apostolis in die*

Der Grundsatz von der schlechthinigen Auktorität der Schrift welchen Wiclif so von verschiedenen Seiten zu begründen weiss, findet sofort die mannigfaltigste Anwendung.

Aus dem Satze von dem göttlichen Ursprung der Schrift ergibt sich sofort die Irrthumslosigkeit derselben (während jeder andere Gewährsmann, selbst ein erleuchteter Kirchenlehrer wie der hl. Augustin, leicht irrt und irre führt[1]), ihre sittliche Reinheit[2]) und absolute Vollkommenheit nach Inhalt und Form. In letzterer Beziehung hebt Wiclif mehr als einmal hervor, dass die hl. Schrift ihre eigene Logik besitze, und dass die Logik der hl. Schrift gründlich und unwiderleglich sei, ferner dass jeder Gläubige nicht nur den Sinn und Inhalt der Schrift, sondern auch ihre Logik zu verehren und als Muster zu befolgen habe[3]). Denn der hl. Geist hat die Apostel in alle Wahrheit geleitet und ihnen ohne Zweifel auch seine Logik überliefert, damit sie hinwiederum Andere mit ähnlicher Auktorität zu lehren im Stande seien. Hauptsächlich aber leitet Wiclif die vollkommene Genugsamkeit der heil. Schrift von ihrer Göttlichkeit und unbedingten Auktorität ab.

Die Bibel allein ist die Grundurkunde der Kirche, ihr Grundgesetz, ihre Charta. Wiclif liebt es, offenbar mit Anspielung auf die Magna Charta, die Grundurkunde der bürgerlichen Freiheit seiner Nation, die Bibel als den Freiheitsbrief der Kirche, als die von Gott verliehene Urkunde der Gnade und Verheissung zu bezeichnen[4]). Sie ist der Kern aller Gesetze der Kirche, so

pentecostes, manet in aeternum, cui non potuerunt efficaciter resistere et contradicere omnes adversarii. (Reformatorisch: »*Verbum Dei manet in aeternum.*«)

1) Festpredigten Nr. LV. Handschrift 3928. fol. 112. Col. 3. *De Veritate scripturae s.* c. 2. Handschrift 1294. fol. 4. Col. 3: *Locus a testimonio Augustini non est infallibilis, cum Augustinus sit errabilis.*

2) *De civili Dominio* I, c. 34. Handschrift 1341. fol. 81. Col. 2: *Lex humana est mixta multa nequitia, ut patet de — — regulis civilibus, ex quibus pullulant multa mala; lex autem evangelica est immaculata.* Vgl. *Liber Mandatorum* c. 10. Handschrift 1339. fol. 114. Col. 2 (nach Psalm 18, 31).

3) *Trialogus* I, 9. S. 65: *Sicut sacrae scripturae sententia, sic et ejus logica est a fidelibus veneranda.* III, 31. S. 242: *cum logica scripturae sit rectissima, subtilissima et maxime usitanda.* Vgl. *Supplementum Trialogi* c. 6. S. 434. *De Veritate scripturae s.* c. 3. Handschrift 1294. fol. 6. Col. 1.

4) *De Ecclesia* c. 12. Handschrift 1294. fol. 165. Col. 1: *Sine conser-*

dass jede der Kirche nützliche Vorschrift ausdrücklich oder mittelbar in ihr enthalten ist[1]. Und ausschliesslich nur die Schrift hat diese Bedeutung und Auktorität für die Kirche; ein Satz, der fast buchstäblich dem Wahlspruch der deutschen Reformation: *Verbo solo* entspricht[2]. Daher wird der Schrift allein der Vorzug zuerkannt, »authentisch« zu sein; im Vergleich mit ihr sind alle anderen Schriften, mögen sie auch von grossen Kirchenlehrern wirklich verfasst und ächt sein, »apokryphisch«, und verdienen um ihrer selbst willen noch keinen Glauben[3].

Aber nicht blos auf kirchlichem und sittlich-religiösem Gebiete, sondern im ganzen Umkreis menschlichen Daseins, auch im bürgerlichen Leben und im Staat, soll nach Wiclif jedes Gesetz nach »Gottes Gesetz« sich richten. Jede Handlung, Mildthätigkeit Kauf, Tausch u. s. w. ist nur insoweit rechtmässig und gültig, als die Handlung dem »evangelischen Gesetze« entspricht, und in so weit unbillig und ungültig, als sie von demselben abweicht[4]. Ja er geht so weit zu behaupten, das ganze bürgerliche Rechtsbuch müsse sich auf das »evangelische« Gesetz, als eine göttliche Regel, stützen[5]. — Eine Ansicht, welche weniger evangelisch als gesetzlich ist und in ihrer Consequenz weiter geht, als gebilligt werden kann, denn sie führt folgerichtig zu einer vollständigen Theokratie, wo nicht Hierarchie.

vatione hujus cartae impossibile est quod maneat dignitas ad privilegium vel aliquod bonum gratuitum capiendum. De Veritate scripturae s. c. 12. fol. 32. Col. 4. nennt er die Bibel *carta a Deo scripta et nobis donata, per quam vindicabimus regnum Dei* u. s. w. vgl. c. 14. fol. 43. Col. 4.

1) *De Veritate scripturae s.* c. 21. fol. 71. Col. 1: *Lex Christi est medulla legum ecclesiae. De Ecclesia* c. 8. fol. 152. Col. 3: *Omnis lex utilis sanctae matri ecclesiae docetur explicite vel implicite in scriptura.*

2) *De civili Dominio* I, c. 44. Handschrift 1341. fol. 133. Col. 1: *Sola scriptura s. est illius auctoritatis et reverentiae, quod, si quidquam asserit, debet credi.*

3) *Trialogus* III, 31. S. 239: *quod scriptura s. sit infinitum magis autentica et credenda, quam quaecunque alia —. Unde scripta aliorum doctorum magnorum, quantumcunque vera, dicuntur apocrypha* etc. — Bei diesem Sprachgebrauch (den auch Ockam befolgt) handelt es sich nicht um die Aechtheit sondern um die Glaubwürdigkeit und normative Kraft.

4) *De civili Dominio* I, 35. Handschrift 1341. fol. 83. Col 2.

5) Eben daselbst c. 20. fol. 45. Col. 1: *Totum corpus juris humani debet inniti legi evangelicae tanquam regulae essentialiter divinae.*

Aus dem Bisherigen fliesst die Regel: Stelle nichts, was es auch sei, auf gleiche Linie mit der hl. Schrift oder gar über die Schrift! Halte dich ausschliesslich an die Schrift und miss alle Lehren und Lehrer nach ihr! Wiclif stellt rückhaltslos den Satz auf: »Es ist unmöglich, dass irgend ein Wort oder eine That des Christen gleicher Auktorität sei mit der hl. Schrift [1].« Und vollends menschliche Satzungen, Lehren und Verordnungen über die Schrift zu setzen und ihr vorzuziehen, ist anmaassliche Verblendung. Eine menschlich eingesetzte Gewalt, welche angeblich über der hl. Schrift stehen soll, ist nur geeignet die Wirkung des Wortes Gottes zu lähmen und Verwirrung anzurichten [2]. Ja es führt zur Gotteslästerung, wenn der Papst den Anspruch macht, dass, was er in Glaubenssachen dekretirt, wie ein Evangelium müsse angenommen werden, ja dass seine Gesetze noch mehr als das Evangelium beobachtet und vollzogen werden müssten [3]. Es ist die einfache sittliche Folge des Lehrsatzes: »die Schrift allein hat unbedingte Auktorität«, wenn Wiclif die Pflicht einschärft, sich ganz und voll an die Schrift und rein an die Schrift zu halten, »Mosen und die Propheten zu hören« Luc. 16 [4], und ja nicht Menschensatzungen mit den evangelischen Wahrheiten zu vermischen. Männer, welche sich mit Mischung von Schriftwahrheit und menschlicher Ueberlieferung abgeben, nennt Wiclif »Mischtheologen« [5]. Er bemerkt auch: »Es ist keine Rechtfer-

1) *De Veritate scripturae s.* c. 15. fol. 48. Col. 2: *Impossibile est, ut dictum christiani vel factum aliquod sit paris auctoritatis cum scriptura s.*

2) *De civili Dominio* I, 36. fol. 86. Col. 2. — *Liber Mandatorum* c. 22. Handschrift 1339. fol. 180. Col. 1: *Potestas jurisdictionis super scripturam s. humanitus introducta potest effectum legis Dei cassando confundere.*

3) *De blasphemia* c. 3. Handschrift 3933. fol. 125. Col. 3.

4) *De civili Dominio* I, 11. fol. 24. Col. 1. Geistliche Vorgesetzte sollen *uti pro suo regimine lege evangelica impermixte. De Veritate scripturae s.* c. 14. fol. 42. Col. 3: *Videtur mihi summum remedium solide credere fidem scripturae, et nulli alii in quocunque credere, nisi de quanto se fundaverit ex scriptura.* Ibid. c. 20. fol. 66. Col. 1: *Utilius et undique expeditius foret sibi* (*ecclesiae*) *regulari pure lege scripturae, quam quod traditiones humanae sunt sic commixtae cum veritatibus evangelicis, ut sunt modo.*

5) *De Veritate scripturae* c. 7. fol. 17. Col. 3: *ut quidam Dr. traditionis humanae et mixtim theologus dicit.* Vgl. *De condemnatione XIX conclusionum*, bei SHIRLEY, *Fasciculi zizaniorum* 1858. Anhang S. 483.

tigung für eine Satzung, wenn nebenbei vieles Gute und Vernünftige darin ist; denn so ist es nun einmal in den Geboten und dem ganzen Leben des Teufels, sonst würde ihn Gott nicht so walten lassen. Christliches Gesetz soll aber lediglich nur das Gesetz Gottes sein, welches ohne Makel ist und die Seelen bekehrt; folglich soll ein Gesetz der Tradition von allen Gläubigen zurückgewiesen werden, wegen Beimischung auch nur eines Atoms vom Antichrist[1].« Bei einem Blick in die Geschichte der Kirche Christi entdeckt Wiclif, dass die Abweichung von dem »evangelischen Gesetze«, durch Beimischung neuerer Ueberlieferungen, anfangs eine ganz mässige, fast unmerkliche gewesen sei: aber im Laufe der Zeit sei die Entartung immer stärker geworden[2].

Das ist doch unverkennbar nichts anderes als der Grundsatz, dass »Gottes Wort lauter und rein« gelehrt werden solle, und dass »Gottes Wort Artikel des Glaubens stellen solle, und sonst niemand, auch kein Engel« (Schmalkald. Artikel II, 2. §. 15). Mit einem Worte, das ist das reformatorische Schriftprinzip, das sogenannte formale Prinzip des Protestantismus. Wiclif selbst war sich der Bedeutung und Tragweite seines Schriftprinzips wohl bewusst. Er nennt deshalb seine Gesinnungsgenossen Männer des Evangeliums, *viri evangelici*, *doctores evangelici*[3] u. s. w. Ein Name, der im Munde seiner Verehrer und Schüler ihm selbst als ein hoher Ehrenname beigelegt wurde. Wenn für andere Scholastiker Ehrentitel geschöpft wurden, die meist von ihren rein wissenschaftlichen Vorzügen hergenommen waren, wie *Dr. subtilis*, *irrefragabilis*, *profundus*, *resolutissimus* u. s. w., oder von ihrer sittlichen Reinheit und

Dies zugleich die Antwort auf die Frage *Introduction* S. XXXII. Anm. 2. Den Gegensatz hiezu bildet der *purus theologus*, *De Ecclesia* c. 10.

1) *De blasphemia* c. 8. Handschrift 3933. fol. 144. Col. 1: *Lex autem christiana debet esse solum lex Domini et immaculata convertens animas* (vermuthlich nach Psalm 19, 8), *et per consequens recusari debet a cunctis fidelibus propter commixtionem cujuscunque attomi* (sic) *antichristi.*

2) Festpredigten, Nr. XLIX. Handschrift 3928. fol. 99. Col. 1.

3) a. a. O. Nr. XXXI. fol. 61. Col. 2; Nr. XXXVIII. fol. 76. Col. 4. Ferner in den 24 vermischten Predigten Nr. XIX. fol. 175. Col. 1. Unter *viri evangelici* sind in diesen Stellen, wenigstens in den beiden letzteren, vorzugsweise Reiseprediger aus Wiclif's Schule gemeint. Von *doctores evangelici* aber spricht er *De civili Dominio* III, 19. Handschrift 1340. fol. 163. Col. 1.

Erhabenheit wie *Dr. angelicus, seraphicus* u. dgl., so ist der für Wiclif unter seinen Freunden und Anhängern frühe gangbar gewordene, auch (laut einer Anzahl Stellen in Wiclif-Handschriften von Hussiten) auf den Continent verpflanzte Ehrenname der Art, dass er seine einzigartige Hochschätzung des Evangeliums und sein in der That charakteristisches Schriftprinzip treffend kennzeichnet.

Hier dürfte zugleich der geeignete Ort sein zu erwähnen, dass die Bibelkenntniss Wiclif's in der That bewundernswerth ist. Schon die ansehnliche Reihe von Schriftstellen, welche er in einem einzigen Buche theils erklärt theils anwendet, z. B. im Trialogus (vgl. das Register von Bibelcitaten in meiner Ausgabe), zeigt, dass er in der Bibel ausserordentlich bewandert ist. Und wenn auch seine Auslegungskunst nicht meisterhaft ist (wie konnte sie es auch sein in jener Zeit?), so habe ich doch nicht selten bei der Lektüre seiner ungedruckten Werke gefunden, dass er oft mit glücklichem Takt und treffendem Urtheil verfährt, und dass ihm nicht leicht eine passende Stelle entgeht, wenn er einen Schriftbeweis führen will. Fast merkwürdiger aber als in ausdrücklichen Citaten ist seine Bibelkenntniss, wenn er nicht darauf ausgeht Schriftstellen anzuführen, aber dessen ungeachtet manches Mal ganz und gar in Schriftgedanken lebt und webt.

Nicht ohne Bedeutung ist die Thatsache, dass auch die Gegner Wiclif's, wie früher bemerkt, sein Schriftprinzip erkannt und bekämpft haben. Insbesondere dürfte von Belang sein, dass einer von seinen Gegnern ihn beschuldigt hat, er sei in diesem Stück ein Anhänger des »Häretikers« Ockam, mit andern Worten, er habe den Grundsatz, sich auf die Schrift zu stützen, erst von Ockam entlehnt; wie man ja immer geneigt war, eine Richtung der jeweiligen Gegenwart, welche bedenklich und irrig erschien, mit einer solchen zu identificiren und aus derselben einfach abzuleiten, welche bereits früher als Irrlehre verurtheilt und verpönt worden war. Die Thatsache dieser Anschuldigung kenne ich aus Wiclif's eigenen Worten, sofern er in dem Buch »Von der Wahrheit der hl. Schrift« jenen Vorwurf selbst zur Sprache bringt und beantwortet[1]. Er sagt nämlich, der ungenannte Gegner habe,

1) *De Veritate scripturae s.* c. 14. fol. 40. Col, 4. Vgl. 41. Col. 3.

wie ihm von drei glaubwürdigen Männern mitgetheilt worden, ausgesprochen, Wiclif stütze sich auf den Wortsinn der hl. Schrift und wolle sich keinem anderweitigen Urtheil unterwerfen, ganz so wie »jener Ketzer« Ockam und seine Anhänger gethan hätten. Nachher, wo er diese Anschuldigung beantwortet, erwidert Wiclif unter anderem, er habe seine Hauptsätze weder von Ockam entlehnt noch selbst ersonnen, vielmehr seien dieselben in der hl. Schrift auf unwiderlegliche Weise gegründet, auch von heiligen Vätern wiederholt aufgestellt. — Somit ist sich Wiclif bewusst, dass er seine eigenthümlichen Grundsätze, auch sein Schriftprinzip, nicht von Anderen, auch nicht von Ockam entlehnt, sondern lediglich aus der Schrift selbst geschöpft habe.

Und das bestätigt sich auch vollständig, wenn wir Ockam's Schriften zur Hand nehmen. Derselbe beruft sich zwar, namentlich in seinen Streitschriften gegen Papst Johann XXII.[1], wo immer möglich, auf die hl. Schrift, und weiss seine Beweisstellen mit Kenntniss und Urtheil auszuwählen. Allein es findet denn doch ein gewichtiger Unterschied, anlangend das Ansehen der Bibel, zwischen ihm und Wiclif statt. Dieser Unterschied besteht darin, dass Ockam immer noch Schrift und Kirchenlehre vereint anruft und geltend macht, beide als durchweg in Harmonie befindlich sich denkt; er kann offenbar sich nicht einmal mit dem Gedanken befreunden, dass die sanktionirte Kirchenlehre selbst so wie die Ansicht der Kirchenväter, erst mit Hülfe der Schrift zu prüfen sei[2]; während Wiclif schon ganz klar zwischen Schrift und

Beide Stellen befinden sich in dem Abschnitt aus diesem Werke, welcher unter Nr. VI. im Anhang B. abgedruckt ist.

1) z. B. *Defensorium contra Joannem papam XII.*, in *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum* ed. Eduard Brown, London 1690. fol. 439 bis 465. *Dialogus*, in Goldast, *Monarchia*, Frankfurt 1668. II. fol. 398 bis 957. *Opus nonaginta dierum contra errores Joannis XXII. papae de utili dominio rerum ecclesiasticarum* etc. Goldast II, f. 993—1236.

2) Ockam erörtert in seinem *Dialogus* Lib. II. fol. 410 ff. bei Goldast den Begriff der Irrlehre und führt den Grundsatz historisch an, bekämpft ihn aber auch, dass nur diejenigen Lehren als rechtgläubig und heilsnothwendig angenommen werden dürften, welche im Kanon der heil. Schrift unmittelbar oder mittelbar behauptet werden u. s. w. Mit diesem Grundsatz fällt allerdings Wiclif's Prinzip zusammen. Dessen ungeachtet

Kirchenlehre unterscheidet und die Bibel als die maassgebende Richtschnur anerkennt, mit welcher auch die Kirchenlehre und die Väter zu messen seien. Kurz eine Abhängigkeit Wiclif's mit seinem Schriftprinzip von Ockam kann mit Fug und Recht nicht behauptet werden. Im Gegentheil, Wiclif hat einen entschiedenen Schritt vorwärts, im Prinzip, gethan zu dem wahrhaft evangelischen, dem reformatorischen Standpunkt.

Nach unserer Ueberzeugung hat Wiclif diesen Schritt vollkommen selbständig gethan, und es dürfte nicht auf Selbsttäuschung beruhen, wenn er sich bewusst war, seinen Grundsatz von der unbedingten Auktorität der Bibel allein nicht anderswoher überkommen, sondern vermöge persönlichen Forschens aus der Schrift selbst geschöpft zu haben.

Am nächsten sind vor Wiclif die Waldenser dem reformatorischen Schriftprinzip gekommen, indem sie die von ihnen unternommene freie Laienpredigt, der römischen Hierarchie gegenüber, zu rechtfertigen suchten und von dem bestehenden Kirchenrecht an das göttliche Recht, an Gottes Wort, an die hl. Schrift appellirten. So stellten sie der kirchlichen Ueberlieferung und Gesetzgebung die heil. Schrift gegenüber als die höhere und maassgebende Auktorität, mit der sie nicht blos das Verbot der Laienpredigt, sondern auch andere Einrichtungen und Ueberlieferungen der bestehenden Kirche massen und prüften[1]. Jedoch ist wohl zu beachten, dass die Waldenser nur durch ihr praktisches Bedürfniss auf die normative Auktorität der heil. Schrift geführt worden sind, und den Grundsatz selbst nicht als solchen bewusst und prinzipiell erfasst und geltend gemacht haben, während wir letzteres bei Wiclif in vollem Maasse finden. In dieser Beziehung haben wir nicht einmal nöthig an die Beobachtung zu erinnern, dass Wiclif von den

scheint es nicht, als hätte letzterer diesen Gedanken anderswoher entlehnt. Wenn Ockam diesen Grundsatz bestreitet, so macht seine ganze Ausführung nicht den Eindruck, als ob sie von jenem ironischen Zuge des Zweiflers beseelt wäre, welchen Rettberg, Occam und Luther, oder Vergleichung ihrer Lehre vom Abendmahl, Theol. Studien und Kritiken 1839. S. 69. bes. 74 ff. bemerklich gemacht hat.

1) Dieckhoff, Die Waldenser im Mittelalter. Göttingen 1851. S. 171 ff. 267 ff.

Waldensern überhaupt nur mangelhafte Kenntniss gehabt zu haben scheint.

Wir dürfen jedoch diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne zuvor auf einige, wenn auch nicht in erster Linie stehende, doch keineswegs ganz untergeordnete Punkte einzugehen.

Der erste Gegenstand betrifft die Schriftauslegung. Und hier sind wir bei dem schon früher angedeuteten Punkte angelangt, wo ich glaube einen bedeutsamen Fortschritt innerhalb der persönlichen Entwickelung Wiclif's nachweisen zu können. Das Schriftprinzip ist nur halb zu seinem Rechte gelangt, so lange zwar der Bibel im Grundsatz die höchste und allein maassgebende Auktorität zuerkannt, aber in der Anwendung, zum Behufe des Schriftverständnisses, die Auktorität der kirchlichen Tradition als Regel der Auslegung wieder hoch gehalten wird. Denn da kommt die von vorne abgewiesene Tradition durch eine Hinterthüre wieder herein, und unter dem Wahlspruch: »die Schrift allein!« macht sich die Auktorität der Kirche und die überlieferte Kirchenlehre wiederum geltend.

Auf letzterer Stufe befand sich Wiclif zu einer Zeit, wo er bereits Dr. der Theologie war, und als »Auktorität«, abgesehen von der Vernunft, nur die heil. Schrift, nicht die Tradition anerkannte. Hingegen für das Verständniss und die Auslegung der Schrift hielt er sich damals noch an »zwei Führer, an die Vernunft und die von der Kirche gutgeheissene Auslegung der heiligen Kirchenlehrer [1])«. Das Werk, in welchem er sich über Schrift und Schriftauslegung so ausspricht, ist spätestens im Jahre 1376 verfasst. Aber schon wenige Jahre nachher ist er bereits zu der Einsicht gelangt, dass auch nicht einmal bei der Arbeit der Schriftauslegung die kirchliche Ueberlieferung ein maassgebendes Gewicht haben dürfe. Schon im III. Buch Von der bürgerlichen Herrschaft c. 26 widerlegt er die Ansicht, wornach jeder Theil

1) Im Vorwort zum I. Buch *De Dominio divino*. Handschrift 1339. fol. 1. Col. 1. — *Innitar — in ordine procedendi rationi et sensui scripturae, cui ex religione et speciali obedientia sum professus. — Sed ut sensum hujus incorrigibilis scripturae sequar securius, innitar ut plurimum duobus ducibus, scilicet rationi philosophis revelatae, et postillationi sanctorum doctorum apud ecclesiam approbatae.*

der heil. Schrift von zweifelhaftem Inhalt wäre, weil wir dieselbe nur mit Hülfe der heil. Kirchenlehrer verstehen und diese uns irre machen könnten (durch entgegengesetzte Auslegung), und weil die römische Kirche im Stande wäre zu entscheiden, dass irgend ein Theil der Schrift einen dem bisher angenommenen Sinne entgegengesetzten Sinn habe. Darauf entgegnet Wiclif: Keine Kreatur hat Vollmacht, den Sinn des Christenglaubens umzukehren; die heiligen Lehrer machen uns nicht irre, lehren uns vielmehr von der Neugier ablassen und nüchtern werden. Der Hauptgedanke aber, den er dagegen aufstellt, ist: »Der heilige Geist lehrt uns den Sinn der Schrift, wie Christus den Aposteln die Schrift eröffnet hat[1].«

Hier sieht man bereits den Zweifel an der Berechtigung des kirchlichen Schriftverständnisses, eine entscheidende Stimme abzugeben bei dem Geschäft der Schriftauslegung. Und es ist ganz gut gemeint, wenn Wiclif sagt: der heil. Geist unterweist uns im Verständniss der Schrift. Allein die Frage ist nur: durch welche Mittel und Wege versichern wir uns, dass der Sinn, den wir in einer gegebenen Stelle oder in der gesammten Schrift finden, wirklich des heil. Geistes Sinn ist? Es hiesse eine bedenkliche Bahn beschreiten, wenn ein Ausleger sich anmaassen würde, durch Erleuchtung des heil. Geistes versichert zu sein, dass er den richtigen Schriftsinn getroffen habe[2]. Allerdings bleibt Wiclif dabei, dass ein unerlässliches Mittel zum Behufe richtigen Schriftverständnisses die Unterweisung des Schriftforschers durch Gott selbst sei, denn Christus sei das »wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet« (Joh. I, 9); folglich sei es unmöglich, dass ein Mensch erleuchtet werde, um den Sinn der Schrift zu erkennen, ohne dass Christus ihn zuerst erleuchtet[3]. Ja er be-

1) *De civili Dominio* III, 26. Handschrift 1340. fol. 252. Col. 2: *Spiritus sanctus docet nos sensum scripturae, sicut Christus aperuit apostolis sensum ejus.*

2) *De Veritate scripturae s.* c. 15. fol. 45. Col. 1: *Ne pseudo-discipuli fingant se immediate habere a Deo suam sententiam, ordinavit Deus communem scripturam sensibilem.*

3) *De Veritate scripturae s.* c. 9. fol. 23. Col. 1. *De civili Dominio* III, 19. fol. 162. Col. 2: *Nemo sufficit intelligere minimam scripturae particulam, nisi spiritus s. aperuerit sibi sensum, sicut Christus fecit apostolis.*

kennt selbst einmal, dass er in Hinsicht der Schrift früher »geredet habe wie ein Kind« (1. Cor. XIII, 11), und in grossen Nöthen gewesen sei wegen Vertheidigung der Schrift, bis der Herr ihm aus Gnade den Sinn geöffnet habe, um die Schrift recht zu verstehen und sich von ihrer vollkommenen Wahrheit zu überzeugen[1]. Und im Zusammenhang damit dringt er wiederholt darauf, dass fromme, tugendhafte, demüthige Gesinnung erforderlich sei, wolle man den ächten Schriftsinn (*sensus catholicus*) erfassen. Fern von grossthuerischem sophistischem Schein, fern von allem Wortstreit, muss man dem Sinne jedes Verfassers in Demuth nachspüren[2]. — So viel von der persönlichen Gesinnung eines rechtschaffenen »Jüngers der Schrift«.

Aber sachlich ist weitaus das bedeutendste und richtigste, was Wiclif wiederholt geltend macht, die Einheit der Schrift als Ganzes, woraus die Regel sich ergibt, die Schrift je im Einzelnen nach ihrem Gesammtsinn zu deuten, mit anderen Worten: Schrift aus Schrift zu erklären. Dahin gehört, wenn er davor warnt, die Schrift zu »zerreissen«, wie die Irrlehrer thun; man müsse sie vielmehr im Zusammenhang und im Ganzen nehmen, dann nur werde man sie recht verstehen, denn die ganze heil. Schrift sei **ein** Gotteswort, sie harmonire mit sich selbst, häufig erkläre ein Theil der Schrift den andern; um so mehr Nutzen bringe eine fleissige Lektüre der Schrift, um ihre Harmonie mit sich selbst wahrzunehmen[3]. Begreiflich ist Wiclif, bei solchen Ansichten,

1) *De Veritate scripturae s.* c. 6. fol. 13. Col. 1. Vgl. c. 2. fol. 4. Col. 4: *Nisi Deus docuerit sensum scripturae, est error in januis.*

2) a. a. O. c. 15. fol. 45. Col. 1: *Ad — irradiationem confert sanctitas vitae.* — c. 9. fol. 22. Col. 4 wird zu der *virtuosa dispositio discipuli scripturae* insbesondere gerechnet *auctoritatis scripturae humilis acceptatio.* c. 5. fol. 12. Col. 1: *sensus auctoris humiliter indagandus.*

3) *De Veritate scripturae s.* c. 19. fol. 62. Col. 3: *Tota scriptura s. est unum Dei verbum.* Vgl. c. 12. fol. 31. Col. 1: *Tota lex Christi est unum perfectum verbum procedens de ore Dei.* c. 4. fol. 9. Col. 4: *Non licet lacerare scripturam s., sed allegare eam in sua integritate ad sensum auctoris.* Vgl. c. 6. fol. 15. Col. 3: *Haeretici lacerando — — negant scripturam s. esse veram, et non concedendo eam ex integro capiunt; e contra autem catholici allegant pro se scripturam s. — —, cum acceptant ejus autenticam veritatem ex integro ad sensum, quem sancti Doctores docuerant.* Ferner c. 9. fol. 22. Col. 3: *Crebra lectio partium scripturae videtur ex hoc*

kein Freund der Auslegungswillkühr, welche damals einen so weiten Spielraum hatte; er bestreitet sie oft genug. Und obgleich er jetzt die kirchlich herkömmliche Auslegung nicht mehr im Prinzip als berechtigte Führerin anerkennt, hat der *Consensus* der Kirchenlehrer im Verständniss der Schrift beim gegebenen Fall doch ein grosses Gewicht in seinen Augen; mehr als einmal betont er die *consonantia cum sensu Doctorum* [1].

Da aber Wiclif von der Ueberzeugung ausgeht, die er vorzüglich aus Augustin geschöpft hat, dass die heil. Schrift alle Wahrheit in sich schliesst, theils mittelbar theils unmittelbar, so hält er dafür, einerseits dass zum richtigen Verständniss der Schrift die Vernunft unentbehrlich sei, andererseits dass das rechte Verständniss der Schrift nur eine freudige und unumschränkte Zustimmung zu ihrem Inhalte bewirken könne [2].

Es ist bekannt, dass man im Mittelalter fest überzeugt war, die heil. Schrift trage einen vielfachen, insbesondere einen vierfachen Schriftsinn in sich. Dieser herkömmlichen Annahme tritt Wiclif nirgends entgegen; je und je, z. B. in Predigten, bekennt er sich ausdrücklich zu ihr. Allein es ist bezeichnend für die Besonnenheit und Nüchternheit seines Denkens, dass er vom buchstäblichen Schriftsinn ausgeht, und diesen als die unentbehrliche, niemals geringzuschätzende und bleibende Grundlage alles gründlichen und eingehenden Schriftverständnisses geltend macht. Er erkennt recht wohl, dass ein frecher Mensch den ganzen Schriftsinn zu verkehren im Stande wäre, wenn er den Wortsinn verneint und einen bildlichen Sinn nach Belieben erdichtet. Hingegen stellt er den Grundsatz auf, dass sämmtliche Rathschläge Christi, wie überhaupt die ganze heil. Schrift, buchstäblich beobachtet

necessarium (sic), *quod saepe una pars scripturae exponit aliam. — Prodest crebro legere partes scripturae pro habendo conceptu suae concordantiae.* — In den gemischten Predigten Nr. XL. Handschrift 3928. fol. 213. Col. 1, macht Wiclif die Bemerkung: *Sunt enim veritates scripturae, quae sunt verba Dei, sic connexa, quod unumquodque juvat quodlibet.*

1) *De Veritate scripturae s.* c. 15. fol. 45. Col. 1. Vgl. c. 12. fol. 31. Col. 4.

2) Lewald, in Zeitschrift für historische Theologie 1846. S. 177. — *De Veritate scripturae s.* c. 9. fol. 22. Col. 4: *Utrobique in scriptura s. est conformitas rationi, et per consequens ratio est testis necessarius ad habendam sententiam scripturarum.*

werden müssten, da jedes Theilchen der Schrift kraft seines unverbrüchlichen Inhalts wahr sei. Freilich könne der Wortsinn auf doppelte Weise gefasst werden, theils nach dem ersten Anschein, wie es unwissende Grammatiker und Logiker machen, theils nach demjenigen Verständniss, welches in Gemässheit der Unterweisung des heil. Geistes ein rechtgläubiger Lehrer erlangt. Und das sei eben der geistliche Sinn, um welchen die Doctoren der heil. Schrift sich vorzugsweise zu bemühen schuldig sind[1]).

Ich finde hierin den trefflichen Gedanken ausgesprochen, dass nicht etwa eine Kluft befestigt ist zwischen dem buchstäblichen und dem geistlichen Schriftsinn, sondern dass letzterer mit dem einfachen Wortsinn unmittelbar zusammenhängt, und dass es nur darauf ankommt, den geistlichen Sinn der Bibel, der in dem Wortsinn liegt, zu fassen. Das thut denn auch Wiclif bei seiner eigenen Verwendung der Schrift. Er geht in der Regel vom buchstäblichen Verständniss aus, und weiss, wie oben bemerkt, die Schriftstellen häufig auf eine eben so schlichte als sinnreiche Weise auszubeuten.

Die Kurialisten zu Wiclif's Zeit pflegten auf Luc. 22: »Siehe hier sind zwei Schwerter«, und auf die Antwort Jesu: »Es ist genug!« einen Schriftbeweis zu gründen dafür, dass dem Petrus, folglich dem Papste, als seinem rechtmässigen Nachfolger, eine doppelte Gewalt, geistliche und weltliche, zustehe; denn diese Doppelgewalt werde durch die zwei Schwerter bildlich bezeichnet (*figuraliter*). Hiegegen erinnert Wiclif, auf Augustin's Auslegungsregeln gestützt, dass ein Sprung vom Wortsinn der Schrift zum bildlichen Sinne nichts gelte, wenn nicht dieser bildliche Sinn irgendwie fundirt sei. Nun aber sei dieser mystische Sinn von der doppelten Schlüsselgewalt Petri nirgends fundirt, also sei das Ganze lediglich nur ein sophistischer Fehlschluss; und dieser stamme schliesslich von der Unterweisung eines bösen Geistes

1) *De Veritate scripturae* s. c. 2. fol. 4. Col. 3: *Et sic posset proterviens totum sensum scripturae subvertere negando sensum literalem et fingendo sensum figurativum ad libitum.* — *De civili Dominio* III, 19: *Omnia Christi consilia — sicut et tota scriptura — ad literam observanda* etc. — *Et iste sensus est spiritualis, circa quem doctores sacrae paginae debent specialiter laborare.* Vgl. a. a. O. c. 9. fol. 56. Col. 2.

her[1]. — Bei dieser wohlbegründeten Neigung zu dem Wortsinn der heiligen Schrift ist das günstige Urtheil Wiclif's über Nicolaus von Lyra, der noch ein Zeitgenosse von ihm gewesen war († 1340), begreiflich; er nennt ihn bei Anführung einiger Erklärungen einen »zwar modernen aber gedankenvollen und sinnreichen Ausleger der Schrift nach dem Buchstaben[2]«. Als ein Beleg dafür, wie achtsam Wiclif auf den Sprachgebrauch, selbst in kleinen Partikeln, merkt, möge hier der Umstand Erwähnung finden, dass er bei Erörterung der Frage über die Tüchtigkeit zum Guten, abgesehen von der Gnade, den Unterschied zwischen ἀφ' ἑαυτῶν und ἐξ ἑαυτῶν (2. Cor. III, 5) bemerklich macht, und dann, nach Vergleichung von Stellen, welche hinsichtlich des Ausdrucks Aehnlichkeit haben, erinnert, der Apostel Paulus habe aus guten Gründen sorgfältigen Gebrauch von Präpositionen und Adverbien gemacht[3]. Legen wir diese Observation auf die Wagschaale, so erkennen wir sofort, dass dieselbe, folgerichtig durchgeführt, die Grundlage bilden würde zu einer rationellen grammatischen Auslegung. Eine solche Tragweite des ausgesprochenen Gedankens bei Wiclif als bewusst vorauszusetzen, sind wir, wie sich von selbst versteht, nicht berechtigt. Aber als ein kleines Zeichen feiner Beobachtung und sorgfältiger Worterklärung scheint diese Aeusserung denn doch bemerkenswerth.

Auf die Frage: in welches Verhältniss Wiclif das Alte und das Neue Testament gesetzt hat, lässt sich nur antworten, dass er zwar den Unterschied beider Offenbarungen nach mehr als einer Seite hin hervorhebt, aber doch des Grundunterschiedes sich nicht klar bewusst geworden ist. Er kommt zu wiederholten Malen auf den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament zu sprechen. Nicht selten erwähnt er im Zusammenhang mit seinem Tadel gegen die Uebergriffe der Hierarchie in's bürgerliche

1) *De quatuor sectis novellis*. Handschrift 3929. fol. 232. Col. 4: *Non valet saltus a literali sensu scripturae ad sensum misticum, nisi ille sensus misticus sit alicubi fundatus* — —.

2) *De Veritate scripturae* s. c. 12: *Doctor de Lyra, licet novellus, tamen copiosus et ingeniosus postillator scripturae ad literam, scribit* etc.

3) *De Dominio divino* III, c. 5. fol. 84. Col. 2: *Apostolus autem de ratione notabili respexit praepositiones et adverbia.*

Gebiet, dass das Neue Testament nicht in das bürgerliche Gebiet eingreift[1]. Aber von rein wissenschaftlicher Seite erörtert er einmal den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament eigens, nach verschiedenen Gesichtspunkten: Inhalt, Urheber, beziehungsweise Gesetzgeber, Art und Weise der Offenbarung, Grad der Vollkommenheit u. s. w.[2]. Und hier kommt Wiclif allerdings auch darauf zu sprechen, dass im Alten Testamente die Furcht, im Neuen die Liebe herrsche[3]. Das scheint ganz treffend zu sein. Dessen ungeachtet fehlt es, wie gesagt, an der richtigen Einsicht in den grundwesentlichen Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium. Wiclif gebraucht zwar (z. B. in der, Anm. 3. zuerst gegebenen Stelle) diese einfachen und gewichtigen Bezeichnungen, charakterisirt auch ganz richtig die Gesinnung dessen, der unter dem Gesetze steht, und dessen, der in der Gnade lebt. Allein schon der Umstand, dass er so häufig und ohne das geringste Bedenken von der *lex evangelica* spricht und Christum als unsern »Gesetzgeber« (*legifer*) bezeichnet, gibt hinlänglich zu erkennen, dass ihm der wesentliche Unterschied zwischen Moses und Christus, Gesetz und Evangelium, Gesetz und Gnade doch noch nicht völlig klar geworden ist. Den tieferen Grund davon werden wir unten in seiner Lehre vom Heilswege finden. Er liegt darin, dass ihm das materiale Prinzip des Protestantismus, die Rechtfertigung durch den Glauben allein, noch nicht aufgegangen ist. Demnach haben wir auch keinen Grund, den Ehrentitel, der ihm ertheilt worden ist, *Doctor evangelicus*, in dem vollen Sinn einer entschieden paulinischen Theologie und einer wahrhaft evangelischen Heilslehre aufzufassen. Wäre Wiclif, wie in der Lehre von der alleinigen Auktorität der Schrift, so auch in der Heilslehre selbst ein *Doctor evangelicus* gewesen, so wäre er, menschlich geredet, nicht blos ein Vorläufer der Reformation geblieben, sondern selbst Reformator geworden.

1) *De officio pastorali* II. c. 7. S. 39 meiner Ausgabe: *Christus renuit judicium seculare, quod approbat in lege veteri.*

2) *Liber Mandatorum*, c. 7—9. Handschrift 1339. fol. 104. Col. 1 — fol. 112. Col. 1.

3) a. a. O. c. 7. fol. 105. Col. 2: *Brevis est differentia legis et evangelii timor et amor.* Vgl. c. 8. fol. 107. Col. 1: *Lex nova tanquam amorosa est lege timorosa perfectior.*

Darüber, dass Wiclif das Recht **aller** Christen an die Bibel anerkennt, haben wir an dieser Stelle kaum mehr nöthig viel zu sagen, nachdem wir im 5. und 6. Kapitel dieses Buches gesehen haben, dass Wiclif die Pflicht, Gottes Wort zu predigen, so nachdrücklich eingeschärft und um die Bibel dem Volke zugänglich zu machen, dieselbe in's Englische übersetzt hat. Uebrigens ergab sich aus der tiefen Verehrung für Gottes Wort und aus der Erkenntniss des unendlichen Werthes der Schrift, welche Wiclif errungen hatte, von selbst die Folge, dass die Bibel ein Buch für Jedermann sei. Diesen Gedanken spricht er denn oft genug auf's klarste aus, nicht nur in dem Buche »Von der Wahrheit der heiligen Schrift«, wo wir dies am sichersten erwarten durften, sondern auch in anderen Schriften. In dem so eben genannten Werk sagt er einmal: »Die heil. Schrift ist das makellose, wahrste, vollständigste und allerheilsamste Gesetz Gottes, welches alle Menschen verpflichtet sind kennen zu lernen, zu vertheidigen und zu beobachten, da sie schuldig sind in Gemässheit desselben dem Herrn zu dienen unter der Verheissung des ewigen Lohnes[1].« In dem »Spiegel für weltliche Herren« fordert er den unmittelbaren Zugang aller Gläubigen zu der heil. Schrift vornämlich um deswillen, »weil die Glaubenswahrheit in der heil. Schrift heller und richtiger ist, als die Priester sie auszudrücken im Stande sind, während überdies viele Prälaten allzu unbekannt mit der Schrift sind und andere mit gewissen Stücken der Schriftlehre absichtlich zurückhalten[2].« Und in seinem englisch geschriebenen »Pförtchen« ruft er mit Entrüstung aus: »Wenn Gottes Wort das Leben der Welt — und jedes Wort Gottes das Leben der menschlichen Seele ist, — wie darf doch ein Antichrist, angesichts Gottes, dasselbe uns wegnehmen, die wir Christenmenschen sind, und die Leute Hunger sterben lassen in Irr-

1) *De Veritate scripturae* s. c. 7. fol. 17. Col. 4: — *quam omnes homines tenentur cognoscere defendere et servare, cum secundum illam tenentur sub obtentu aeterni praemii Domino ministrare.*

2) *Speculum secularium dominorum* c. 1. S. meine Abhandlung: Wiclif und die Lollarden, Zeitschrift für histor. Theologie 1853. S. 433. Anm. 30. Vgl. Lewald, Theologische Doctrin des Johann Wycliffe, in derselben Zeitschrift, 1846, 180 folg.

lehre und Gotteslästerung menschlichen Gesetzes, das die Seele verderbt und tödtet[1])?«

IV.

B. Lehrstück von Gott und der göttlichen Dreieinigkeit.

Wiclif geht in den ersten vier Kapiteln seines Trialogus auf die Beweise für das Dasein Gottes ein. Er befasst sich theils mit dem ontologischen Beweise, an der Hand Anselm's von Canterbury in seinem Proslogium, theils mit dem kosmologischen Beweise. Dort geht er aus von dem Begriff des Höchsten, was gedacht werden kann, und gelangt zu der Folgerung, dass dasselbe wirklich sei. Hier gelangt er vom Begriff einer Ursache zu dem Dasein einer letzten und höchsten Ursache[2]). Da Wiclif hier bereits überlieferte Gedankenreihen sich aneignet und nur in den darüber angestellten Reflexionen eigenthümlich erscheint, so dürfte es nicht erforderlich sein hier genauer darauf einzugehen; wir begnügen uns, auf Lewald's Darstellung zu verweisen.

Dagegen lernen wir bei der Erörterung von Gottes Eigenschaften eine Eigenthümlichkeit der Lehre Wiclif's kennen, welche wir in Kürze als Positivität (im philosophischen Sinne) oder als *Realismus* bezeichnen können. Es handelt sich eigentlich um die Fassung des Begriffs der Unendlichkeit Gottes. Wiclif geht von dem Axiom aus, dass Gott das schlechthin vollkommene Wesen ist. Er stellt im Anschluss an Anselm von Canterbury und sein Proslogium einen doppelten Grundsatz auf: 1. Gott ist das Höchste, was gedacht werden kann; 2. Gott ist das Beste, was existirt[3]).

1) *Wycket*, Oxford 1828, nach der Originalausgabe Nürnberg 1546. S. V: *Yf the worde of him is the lyfe of the worlde — and every worde of god is the lyfe of the sowle of man, — Howe maye any antechriste for dreade of God take it awaye frome us that be christen men, and thus to suffer the people to dye for hunger in heresy and blasfeme of mannes lawe, that corrupteth and sleith the soule* etc.

2) *Trialogus*, I. c. 1—4. S. 39—52. Vgl. Lewald, Theologische Doctrin Wycliffe's, in Zeitschrift für histor. Theologie, 1846, 188 ff.

3) a. a. O. I. c. 4. S. 50 meiner Ausgabe: *Deus est, quo majus cogitari non potest.* S. 49: *Deus est optima rerum mundi.*

Und bei Erörterung der Eigenschaften Gottes geht er immer von der Regel aus: Gott ist alles, was zu sein besser ist, als es nicht zu sein [1]. Allein nach diesem allem könnte man sich doch noch einen ganz anderen Gottesbegriff denken, als wie ihn Wiclif gefasst hat. Man kann sich die Unendlichkeit Gottes in einem vagen und schlechthin schrankenlosen Sinne denken, oder aber im Sinne einer positiven und realen Vollkommenheit. Wiclif tritt mit Bewusstsein und Entschiedenheit auf die letztere Seite. Er will es nicht in blos negativem sondern in positivem Sinne verstanden wissen, dass Gott unermesslich und unendlich sei und so fort, da Gott eine positive Vollkommenheit in diesem Betracht besitze [2].

Wie dies gemeint sei, wird deutlich werden, wenn wir auf einzelne Eigenschaften Gottes eingehen. Die Allmacht Gottes anlangend, so lehnt Wiclif die Vorstellung von einem völlig unbeschränkten Können Gottes entschieden ab: aus der Allmacht Gottes folgt nicht, dass er z. B. abnehmen, lügen könne u. s. w. Auch dürfe man nicht folgern, dass Gottes Macht eine beschränkte sei, weil er nicht kann was du kannst, nämlich eine Lüge, einen Abfall begehen; denn lügen, einen Abfall begehen heisse nicht, etwas thun, sondern vom Thun des Guten abstehen [3]. Wiclif betrachtet es als die Vorstellung einer irrenden Einbildungskraft, wenn man sich vorstelle, Gott vermöge eine unendliche Welt hervorzubringen; er selbst setzt an die Stelle einer angeblich endlosen und schrankenlosen Macht den Begriff einer durch keine anderweitige Macht bedingten und beschränkten grössten positiven Macht [4]. Mit andern Worten, er denkt sich die Allmacht Gottes als eine in sich selbst bestimmte, sittlich geregelte, durch innere

1) *Trialogus* I, c. 4. S. 52: *Deus est quidquid melius est esse quam non esse.*

2) a. a. O. c. 5. S. 54: *Non solum negative sed positive conceditur Deum esse infinitum, — — cum Deus habeat positivum perfectionis in istis denominationibus.*

3) a. a. O. I, c. 5. S. 53. Vgl. Lewald a. a. O. S. 196. 215 ff.

4) a. a. O. I. c. 2. S. 42: *Deus est maximae potentiae positivae* etc.: vgl. c. 10. S. 69: *Sicut Deus ad intra nihil potest producere, nisi absolute necessario illud producat, sic nihil ad extra potest producere, nisi pro suo tempore illud producat.* a. a. O. S. 71: *Omnipotentia Dei et ejus actualis creatio vel causatio adaequantur.*

Gesetze geordnete Macht (*potentia Dei ordinata* im Gegensatze zu *potentia absoluta*) [1]. So gelangt er zu dem Satze: Gottes allmächtiges Können und sein wirkliches Schaffen und Verursachen fallen zusammen und decken sich.

In ähnlicher Weise spricht sich Wiclif über die göttliche Allwissenheit aus. Sie erscheint ihm als ein in jeder Beziehung reales Wissen; Gottes Wissen ist ein schlechthin nothwendiges: denn er kennt vor allem nothwendig sich selbst, aber auch alles dasjenige was er schafft. Eigenthümlich ist aber die Folgerung, die Wiclif aus der göttlichen Allwissenheit zieht: alles, was jemals war oder sein wird, ist. Dies begründet er in folgender Weise: Wenn etwas war oder sein wird, so wird Gott dasselbe erkennen; wird er erkennen, dass es ist, so erkennt er (gegenwärtig), dass es ist, denn Gott kann nicht erst anfangen oder einmal aufhören etwas zu erkennen; wenn aber Gott etwas als seiend erkennt, so ist es: also wenn etwas war oder sein wird, so ist es [2]. Ferner verwirft Wiclif die Unterscheidung, welche man geneigt war zu machen zwischen dem Vermögen Gottes zu erkennen und seinem wirklichen Erkennen, und stellt seinerseits den Satz auf: Gott kann nichts erkennen, es sei denn was er thatsächlich erkennt. Denn wenn Gott es erkennen kann, so erkennt er es gegenwärtig, denn er kann nicht anfangen oder je aufhören es zu erkennen; und Gott erkennt nichts, als was wenigstens nach dem intelligibeln Sein, ist [3].

Damit hängt wieder zusammen Wiclif's Auffassung von der Ewigkeit Gottes. Er leitet sie davon ab, dass wenn es irgend ein Maass gäbe, welches früher wäre als Gott, alsdann nicht Gott selbst die erste und höchste Ursache sein könnte; folglich sei Ewigkeit der eigentliche Name für das Maass der Gottheit. Demnach fasst er die Ewigkeit ausdrücklich nicht als eine blosse Eigenschaft auf, die Gott innewohne, sondern als eins mit Gott selbst. Die Ewigkeit an sich aber ist schlechthin untheilbar, sie hat kein Vor-

1) *De Dominio divino* III. c. 5. Handschrift 1340. fol. 30. Col. 1: *phantasiantes de Dei potentia absoluta*.

2) *Trialogus* I, 5. S. 52 folg.

3) a. a. O. I, 9. S. 67.

her und Nachher, wie die Zeit [1]. Aus letzterem Satze aber folgert er die Unveränderlichkeit Gottes: Gott kann seine Gedanken, sein Wissen und Erkennen nicht ändern; was er denkt und erkennt, das erkennt er in ewiger Weise. Wenn er seine Gedanken ändern würde gemäss der Veränderung des Gegenstandes, dann wäre er höchst veränderlich in seinem Gedanken, ja der Gedanke Gottes würde nach und nach zusammengesetzt werden aus augenblicklichen Wahrnehmungen [2]. Und damit hängt wieder zusammen, dass nach der »tiefen Metaphysik« wie er es nennt, d. h. nach seinem Realismus, auch alles, was je gewesen ist oder sein wird, bei Gott gegenwärtig ist, nämlich nach dem realen Sein [3].

Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit hat Wiclif offenbar nur aufgenommen, wie sie theils von der Kirche des Alterthums begrifflich gefasst, theils von den Scholastikern vor ihm überliefert worden war. Eine eigenthümliche und ursprüngliche Bearbeitung dieses Lehrstückes, namentlich auf Grund der Schriftlehre, würden wir bei ihm vergebens suchen. Es ist, wie mir scheint, ein einziger Punkt des trinitarischen Lehrstücks, für den er sich besonders interessirt, nämlich die Lehre von Gott dem Sohne als dem Logos.

Aus allem, was Wiclif sowohl im *Trialogus* als gelegenheitlich in anderen Schriften von der Dreieinigkeit Gottes sagt, erhellt unzweifelhaft, dass er das kirchliche Dogma, wie es im vierten Jahrhundert sanktionirt und durch Augustin vollends zum Abschluss gebracht worden ist, als feststehend voraussetzt. Er operirt mit den kirchlich fixirten Kunstwörtern der lateinischen Kirchenväter: Natur, Person; doch sind ihm auch die Begriffsbezeichnungen der griechischen Theologie nicht ganz unbekannt. So weit

1) *Trialogus* I. c. 2. S. 42: *Aeternitas, quae est omnino indivisibilis, et cum sit ipse Deus, non accidentaliter sibi inest, nec habet prius et posterius sicut tempus.*

2) *De Veritate s. scripturae* c. 19. Wiener Handschrift 1294. fol. 62. Col. 2: *Deus non potest mutare sensum — vel intellectum suum, sed omne quod sentit, intelligit —, aeternaliter illud cognoscit.* Wiclif beruft sich hiefür theils auf die heil. Schrift, z. B. Maleachi III, 6: *Ego Dominus et non mutor* (Vulg.), theils auf Auktoritäten wie Augustin, *De Trin.* VI, 25. Anselm. Cant. *Monologium,* und Bradwardin.

3) *De Veritate scripturae s.* c. 6. fol. 19. Col. 3.

er sich jedoch mit den Begriffsbestimmungen z. B. von »Person« beschäftigt, dringt er keineswegs tiefer in die Sache ein [1]).

Was ferner die spekulative Begründung der Dreieinigkeitslehre betrifft, so widmet Wiclif derselben allerdings viel Aufmerksamkeit. Der sophistische Gegner Pseustis (eigentlich Pseustes) lehnt es als eine Anmaassung des Verstandes und als eine Beeinträchtigung des Glaubens und seines alleinigen Lichtes ab, dass ein so specifischer Glaubensartikel wie der von der Dreieinigkeit, durch Vernunftgründe bewiesen werden solle [2]). Allein Wiclif selbst, in der Rolle der Phronesis, bleibt dabei, dass die Vernunft eine Erkenntniss von dieser Wahrheit erlangen könne. Er nimmt keinen Anstand zu behaupten, dass Plato und andere Philosophen diese Wahrheit erfasst hätten, wie auch schon Augustin bei den Neuplatonikern die Dreieinigkeitslehre zu finden glaubte. Dessen ungeachtet betont er, dass eine »verdienstliche«, d. h. seligmachende Erkenntniss des Geheimnisses von der Dreieinigkeit ausschliesslich nur dem Glauben in Folge göttlicher Gnadenwirkung und Erleuchtung möglich sei [3]). Was jedoch die Vernunftsbeweise für die Trinität anlangt, so erinnert Wiclif, dass selbstverständlich hier nicht von einem Beweise für das Warum? sondern nur von einem Beweise für das Dass die Rede sein könne; mit andern Worten, die Dreieinigkeit Gottes könne unmöglich aus ihrer höheren Ursache begriffen und erwiesen werden, weil Gott selbst die höchste und letzte Ursache ist; vielmehr könne nur aus Thatsachen, welche Wirkungen des dreieinigen Gottes sind, diese Wahrheit nachgewiesen werden [4]). Sehen wir uns aber die Beweise selbst genauer an, welche Wiclif theils andeutet theils ausführt, so ergiebt sich, dass es lediglich diejenigen sind, welche zuerst Augustin in seinem grossen Werke von der Trinität nach psychischen Analogien: Gedächtniss, Erkennen, Willen und derglei-

1) *Trialogus* I. c. 6 folg., besonders S. 59 folg.

2) a. a. O. I, 6. S. 54.

3) a. a. O. S. 56.

4) a. a. O. c. 7. S. 58, mit Verwendung der Aristotelischen Unterscheidung zwischen Beweisen, die auf ein *διότι*, und solchen, die auf ein *ὅτι* zukommen, oder wie Wiclif sich ausdrückt, *demonstratio propter quid*, und *demonstratio, quod est*. Vgl. Lewald a. a. O. 1846. S. 199.

chen aufgestellt und unter den Scholastikern schon Anselm von Canterbury im Monologium sich angeeignet hat.

Wie vorhin bemerkt, hat Wiclif für den Begriff von Gott dem Sohne als dem Logos weitaus das meiste Interesse. Denn in diesem liegt ja zugleich die Ideenlehre, mit andern Worten der Realismus. Der Logos, das wesentliche Wort, ist der Inbegriff aller Ideen, der intelligibeln Realitäten, eben damit das vermittelnde Glied zwischen Gott und Welt. In dem Logos ist doch beides unmittelbar eins, die Gottes-Idee und die Welt-Idee. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn wir bei Wiclif nicht selten auf Sätze stossen, welche allzunahe an den Pantheismus streifen, wie z. B. der Satz: »Jedes Sein ist in Wirklichkeit Gott selbst, denn jedes Geschöpf, das man nennen mag, ist in Hinsicht seines intelligibeln Seins, folglich seines hauptsächlichsten Seins, in Wirklichkeit Gottes Wort.« (Joh. I, 3 folg.) Aber kaum hat er dies ausgesprochen, so wird er sich bewusst, dass diese These ihre bedenkliche Seite hat; daher verwahrt er sich sofort gegen die Consequenz der Alleinslehre, die man daraus ziehen könnte[1]. Wir sehen, er will keineswegs dem Pantheismus huldigen; wenn er dessen ungeachtet demselben sich allzusehr nähert, so ist zu seiner Entschuldigung im Auge zu behalten, dass selbst Augustin, in dessen Fusstapfen er bei der Lehre von dem Logos und den Ideen tritt, pantheistische Gedanken nicht allenthalben zu beseitigen gewusst hat.

C. Lehrstück von der Welt; insbesondere von der Schöpfung und »der göttlichen Herrschaft«.

Schon aus dem Bisherigen lässt sich abnehmen, welche Anschauungen Wiclif in Betreff der Welt haben wird. Denn die Begriffe von den Eigenschaften Gottes, wie Allmacht und Allwissenheit, konnten ja nicht anders bestimmt werden als

1) *Liber Mandatorum* c. 9. Handschrift fol. 110. Col. 1: *Omne ens est realiter ipse Deus; dictum enim est in materia de ydeis, quod omnis creatura nominabilis secundum esse intelligibile et per consequens esse principalissimum est realiter verbum Dei Joh.* 1. *Nec ex hoc est color, quod qualibet creatura sit qualibet, aut qualibet sit Deus.* Vgl. *Trialogus* I, c. 3. S. 47.

eben mit Rücksicht auf die Dinge der Welt. So ist es nichts anderes, als was wir nach dem Bisherigen erwarten müssen, dass Wiclif die Schöpfung für eine von aller Willkühr entfernte, in sich selbst nothwendig bestimmte Gottesthat erklärt. Die Schule der Scotisten fasste nach dem Vorgange des Duns selbst das göttliche Wollen und Schaffen als eine Sache der Freiheit und des unbedingten Beliebens auf, und behauptete folgerichtig, Gott könnte anderes thun als er thut; er wähle nicht etwas, weil es das Beste sei, sondern es sei das Beste, weil er es wähle, und Gott würde anderes haben schaffen können, als er geschaffen hat[1].

In geradem Gegensatze zu solchen Annahmen tritt Wiclif auf die Seite der Thomisten und behauptet, es sei unmöglich gewesen, dass Gott die Welt grösser, schöner als sie ist, in ihrer Bewegung rascher u. s. w. hätte machen können[2]. Er legt, wie auch Thomas von Aquino that, grossen Werth darauf, dass Gott alles »mit Maass, Zahl und Gewicht geordnet hat« (nach dem Ausdruck des Buches der Weisheit XI, 22)[3]. Allein er glaubt darin nicht blos eine Thatsache der Erfahrung, sondern auch ein inneres Gesetz des göttlichen Wollens und Schaffens zu erkennen, wonach dasselbe nur in dem Sinne frei ist, dass es zugleich durch innere Nothwendigkeit bestimmt ist.

Daraus folgt noch nicht, dass Wiclif sagen wolle, die Existenz der Welt sei eine nothwendige, Gott habe müssen die Welt schaffen. Nur das eine äussert er einmal, jedoch mit einer gewissen Schüchternheit, Gott habe sich nicht können fortwährend dessen enthalten, irgend ein Geschöpf hervorzubringen, weil er sonst nicht im höchsten Grade mittheilsam und gut sein würde[4]. Jedenfalls ist das nur eine sittliche Nothwendigkeit, durch die eigenste Güte und Liebe Gottes bedingt. Aber so viel gibt Wic-

1) Vgl. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie I. 1866. S. 424 folg.

2) *De Dominio civili* III. c. 5. Handschrift 1340. fol. 29. Col. 1: *Impossibile fuisset ipsum fecisse mundum majorem, pulcriorem* etc.

3) *Trialogus* IV. c. 40. S. 390 und *De Dominio civili* an der so eben angeführten Stelle: *Christus ponit cuncta in mensura numero et pondere.*

4) *De Dominio* (*in communi*) c. 7. Handschrift 3929. fol. 123. Col. 1: *Concedunt quidam, quod Deus non posset perpetuo continere non producendo aliquam creaturam, quia tunc non esset summe communicativus ac bonus* etc.

lif zu, dass jedes Geschöpf, sofern wir sein intelligibles Wesen in's Auge fassen, eben so nothwendig und so ewig ist als Gott selbst, denn sein intelligibles Wesen fällt eben mit Gott selbst, mit dem wesentlichen Wort zusammen [1].

Hingegen zieht er eine scharfe Unterscheidungslinie zwischen Gott und Welt hinsichtlich der Daseinsweise. Gott allein ist ewig, unveränderlich, ohne Vor und Nach. Die Welt ist zeitlich, d. h. sie hat ein veränderliches, das Vor und Nach in sich schliessendes Dasein. Ausserdem setzt Wiclif, nach dem Vorgange von Albert dem Grossen, eine dritte mittlere Daseinsweise, welche er *aevum* oder *aevitas* nennt, und welche rein geistigen Wesen zukomme, als Engeln, den Seligen im Himmel; auch hier sei keine Aufeinanderfolge. Dadurch unterscheidet sich die *aevitas* von der Zeit; wodurch sie sich aber von der Ewigkeit unterscheiden soll, lässt sich aus seinen Erklärungen nicht ermitteln [2]. Immerhin bildet Zeit und Ewigkeit einen durchgreifenden Unterschied zwischen Welt und Gott: »Es ist ein ander Ding, dass eine Sache immer ist und dass sie ewig ist; die Welt ist immer, weil zu jeder Zeit; und doch ist sie nicht ewig, weil sie geschaffen ist; denn der Augenblick der Schöpfung muss einen Anfang haben, wie die Welt [3].

Im Anschluss an Begriffe der Aristotelischen Metaphysik, welche von Scholastikern wie Thomas aufgenommen und fortgebildet worden waren, unterscheidet Wiclif in der Schöpfung und allen einzelnen Wesen Stoff und Form, d. h. die bestimmbare Unterlage und das bestimmende Wesen; erst beide vereinigt machen ein Geschöpf zu dem was es ist. Und sie entsprechen der Dreieinigkeit. Die bestimmende Form entspricht dem Wort, der wesentliche Stoff entspricht Gott dem Vater, und ihre Verbindung deutet auf die Gemeinschaft des unerschaffenen Geistes [4].

Anstatt jedoch auf die Kosmologie Wiclif's näher einzugehen, dürfte es, da dieselbe wenig Eigenthümliches enthält, mehr der Mühe werth sein, kennen zu lernen, was er

1) *Trialogus* II, c. 1. S. 76.

2) a. a. O. I, c. 2. S. 79 folg.

3) a. a. O. I, c. 1. S. 76: *Aliud est rem semper esse et eam aeternaliter esse, — — — instans creationis oportet incipere sicut mundum.*

4) a. a. O. II, c. 4. S. 87.

Von der göttlichen Herrschaft

lehrt. Dies ist ein eben so bezeichnendes als bisher wenig gekanntes Lehrstück des Mannes. Der letztere Umstand erklärt sich sehr einfach aus der Thatsache, dass die Werke, worin Wiclif seine hieher gehörige Anschauung niedergelegt hat, nicht nur ungedruckt sind, sondern auch nirgends in England anzutreffen und einzig und allein in Wiener Handschriften auf uns gekommen sind. Die drei Bücher »Von der göttlichen Herrschaft« bilden nämlich eine Vorarbeit zu dem grossen theologischen Sammelwerke Wiclif's, der *Summa in theologia.* Und bei wiederholter Lesung der Bücher *De Dominio divino* habe ich den Eindruck erhalten, dass hier der Uebergang aus dem philosophischen in den eigentlich theologischen Zeitraum Wiclif's ausgeprägt vorliegt. Das Werk selbst ist, was seine Haltung anlangt, ein gemischtes: metaphysische Untersuchungen und biblisch-theologische Erörterungen gehen in einander über. Auch schätzt der Verfasser nicht blos an Scholastikern wie Anselm von Canterbury, sondern auch selbst an Kirchenvätern vorzugsweise ihre philosophischen Beweisführungen für christliche Glaubenswahrheiten. Das Vorwort zu dem Werke gibt, wie Shirley zuerst bemerkt hat, Anlass zu vermuthen, dass Wiclif dasselbe nicht lange nach seiner theologischen Doctorpromotion begonnen hat [1].

Die Frage liegt nahe genug: Wie kam Wiclif dazu, dass er in diesem Stadium seiner Entwickelung gerade den Begriff der Herrschaft zu dem Angelpunkte seines philosophisch-theologischen Denkens machte? Eine direkte Antwort aus seinem eigenen Munde zu geben bin ich nicht im Stande. Allein aus gewissen Winken und indirekten Zeugnissen glaube ich die Thatsache entnehmen zu können, dass in der Geschichte seines Jahrhunderts zweierlei Thatsachen Anhaltepunkte für Wiclif's Nachdenken geworden sind und seine Gedanken eben auf den Begriff der Herrschaft hingelenkt haben.

Einestheils waren dies die Kämpfe zwischen Staat und Kirche an der Schwelle und in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts, nämlich der Conflikt zwischen Frankreich unter Philipp dem Schö-

1) *Introduction* zu *Fasciculi zizaniorum* XVI folg.

nen und Papst Bonifacius VIII., sodann der Kampf zwischen Kaiser Ludwig dem Bayer und Johann XXII. Diese Conflikte, hauptsächlich der erste, eröffneten eine neue Wendung des öffentlichen Geistes in Europa, und waren viel prinzipiellerer Natur als die früheren Ringkämpfe zwischen *sacerdotium* und *imperium* unter den Staufischen Kaisern. Es handelte sich jetzt viel bewusster um die Frage, ob der Staat dem Papstthum unterworfen sein solle und letzteres eine absolute Weltmonarchie besitze, oder ob der Staat innerhalb des bürgerlichen Lebensgebietes souverän, vom Papstthum unabhängig und selbständig sei. Es war eine Frage der Herrschaft, es galt dem *Dominium*.

Andererseits war der Zusammenstoss zwischen der strengeren Franziskanerpartei und dem Papstthum, nebst den daraus entsprungenen kirchlich-theologischen Erörterungen, nicht spurlos an Wiclif vorübergegangen. Hier galt es der Frage, welche von Männern wie Ockam und andern bejaht wurde: soll der Franziskanerorden wirklich arm und vermögenslos sein? Es handelte sich um ein *Dominium* im Sinne des theils persönlichen, theils körperschaftlichen Besitzens und Herrschens.

Diese Thatsachen scheinen Wiclif darauf geführt zu haben, den Begriff des *Dominium* zum Kernpunkt eines ganzen Gedankensystems zu machen. Aber als ein tief gehender Geist ergriff er den Gegenstand umfassender und behandelte ihn in grossartigerer Weise als seine Vorgänger, welche den Conflikten im Leben näher gestanden waren und deshalb die Fragen zwar mit viel unmittelbarerem praktischem Interesse, aber auch unter einem beschränkteren Gesichtspunkte erörtert hatten. Zum Beispiel die Vertreter der Staatsidee auf Philipp des Schönen und Ludwig des Bayern Seite kämpften für die Autonomie des Staates in rein bürgerlichen Angelegenheiten. Wiclif geht weiter und erkennt dem Staate ein Recht und eine Pflicht auch selbst in inneren kirchlichen Angelegenheiten zu; er erweitert das *Dominium* des Staates. Ferner, jene streitbaren Franziskaner wollten die Pflicht der Armuth nur dem Mönchthum, näher den Bettelorden, auferlegt und streng festgehalten wissen. Wiclif geht auch hierin weiter und muthet das demüthige Dienen in Armuth, anstatt des Herrschens *(dominium)*, dem Klerus, dem geistlichen Amt überhaupt zu; er fasst die Sache

tiefer und innerlicher auf. Und hiemit trat er einer im Mittelalter gäng' und gäbe gewordenen Voraussetzung entgegen. Durch das Lehenswesen waren alle Verhältnisse in Formen des Landbesitzes, alle Aemter in Lehen, in eine Art Territorialbesitz und (untergeordneter) Herrschaft umgestaltet worden [1]. Eine natürliche Folge davon war, dass die Mehrzahl der Meister des kanonischen Rechts das geistliche Amt als ein *dominium* auffasste. Wiclif dagegen erkennt es nicht als ein Herrschen, sondern als ein Dienen, es ist nach ihm nicht *dominium* sondern *ministerium*.

Um der Sache selbst näher zu treten, so hat Wiclif sein grosses, in der Hauptsache zwölf Bücher, nebst drei vorbereitenden Büchern, umfassendes Werk, die »*Summa in theologia*«, so angelegt, dass die Lehre von dem *dominium* im Grunde durchweg den Kern der Sachen bildet. Denn er handelt vorerst in den drei vorbereitenden Büchern von der göttlichen Herrschaft [2]; so zwar, dass das erste Buch, nach den allgemeinsten Vorbemerkungen, das Subjekt der Herrschaft, das zweite den Gegenstand derselben, das dritte die Handlungen des Herrschens erörtert. In der »*Summa*« selbst entwickelt das I. Buch, *Liber Mandatorum* oder *De praeceptis*, das Rechtsfundament aller menschlichen Herrschaft, die Gebote Gottes. Das II. Buch, *De statu innocentiae*, bestimmt das Wesen der Herrschaft im Stande der Unschuld als ein Herrschen des Menschen lediglich nur über die Natur, nicht über seines gleichen. Die nächsten Bücher, III—V, handeln sodann von der bürgerlichen Herrschaft. Nun erst betritt Wiclif das eigentlich kirchliche Gebiet. Das VI. Buch: *De Veritate scripturae sacrae*, begründet das maassgebende Ansehen der Bibel. Sodann handelt das VII. Buch: *De Ecclesia*, das VIII.: *De officio*

1) Augustin THIERRY, *Lettres sur l'histoire de France*. 7. *édition* (Paris) 1842. *Lettre* IX, S. 148.

2) *De Dominio divino, Lib.* I. in 19 Kapiteln, deren letztes ein Bruchstück geblieben ist; wenigstens trifft dies bei allen drei Wiener Handschriften zu, welche dieses Buch enthalten. *Lib.* II. umfasst in den Handschriften nur 5 Kapitel, und *Lib.* III. deren 6; beide brechen mitten im Verlaufe der Abhandlung ab. Es ist merkwürdig, dass von den 3 Büchern, welche die Voruntersuchung für das Hauptwerk bilden, nicht ein einziges vollständig, jedes nur als Bruchstück auf uns gekommen ist.

regis, von der christlichen Obrigkeit oder vom Verhältniss zwischen Kirche und Staat. Das IX. Buch: *De potestate papae*, beleuchtet den römischen Primat. Die drei letzten Bücher handeln von den Hauptfehlern, an denen die Kirche leidet, nämlich X. *De simonia*, XI. *De apostasia*, XII. *De blasphemia*.

In der Vorarbeit »Von der göttlichen Herrschaft« beleuchtet Wiclif zuerst den Begriff der Herrschaft überhaupt. Er bemerkt, dieselbe werde auf viererlei Weise aufgefasst: als das herrschende Subjekt, oder als der beherrschte Gegenstand, oder als das Verhältniss des Herrschens, endlich als das Recht, worauf die Herrschaft sich gründet. Er selbst entscheidet sich für folgende Definition: »Herrschaft ist das Verhältniss eines vernünftigen Wesens, kraft dessen es einem Dienenden vorgesetzt heisst«[1]; offenbar eine nach dem Maasstab der Logik minder gelungene Definition, da sie nicht sachlich sondern wörtlich ist, und *idem per idem* ausdrückt. Ferner gibt er einen Ueberblick über die verschiedenen Gattungen von Herrschaft, je nach den Subjekten, den Objekten oder dem Grunde, worauf die Herrschaft beruht. Es gibt dreierlei Arten vernünftiger Wesen, also auch dreierlei Herrschaft: göttliche, englische und menschliche. Es gibt ferner drei verschiedene Gegenstände der Herrschaft, daher der Unterschied zwischen mönchischer, bürgerlicher und königlicher Herrschaft. Und eben so verschieden sind die Grundlagen der Herrschaft: natürliches Recht, evangelisches Recht und menschliches Recht; somit gibt es natürliche Herrschaft, evangelische Herrschaft, welche nichts anderes ist als ein *ministerium*, ein Dienen in der Liebe an Christi Statt, und menschliche d. h. Zwangsherrschaft[2].

Keine Herrschaft, welcher Art sie auch sei, ist schlechthin ewig, da sie natürlich erst mit dem Dasein des dienenden Geschöpfes beginnen kann. Selbst Gott heisst nicht »Herr«, ehe er die Welt geschaffen hat. Aber Gottes Herrschaft tritt auch unmittelbar mit der Schöpfung und in Folge derselben ein. Die Krea-

1) *De Dominio divino*, Lib. I. c. 1. Handschrift 1339. fol. 1. Col. 2: *Potest dominium sic describi: dominium est habitudo naturae rationalis, secundum quam denominatur suo praefici servienti.*

2) a. a. O. I, c. 3. Handschrift 1339. fol. 5. Col. 1.

turen zu erhalten und zu regieren kommt ihm eben darum zu, weil er ihr Herr ist[1]).

Die göttliche Herrschaft übertrifft jede andere nach allen Seiten: vermöge des Subjektes, sofern Gott des ihm Unterworfenen in keiner Weise bedarf; kraft des Grundes, auf welchem seine Herrschaft ruht, nämlich der unendlichen Schöpfermacht, weshalb Gottes Herrschen auch niemals zu Ende geht; endlich in Hinsicht des Gegenstandes der Herrschaft, sofern die Kreatur Gott unterworfen sein muss, sie mag wollen oder nicht[2]). Auch beantwortet Wiclif die Frage: ob der Dienst Gottes ein Mehr oder Minder zulasse, verneinend; denn jedes Geschöpf diene Gott nach seinem ganzen und vollen Sein. Hier erinnert er jedoch, es gebe neben solchen Wesen, die direkt unter Gottes Herrschaft stehen, den einzelnen Geschöpfen, auch Dinge, welche nur mittelbar darunter stehen, z. B. Fehler und Sünden; diese dienen freilich nicht selbst Gott, aber die Personen, welche Sünde begehen und der Sünde Knechte sind, dienen dennoch in der Hauptsache dem höchsten Gott[3]). Auf diesen schwierigen Punkt kommt Wiclif wiederholt zurück; namentlich, wo er den Umfang der göttlichen Herrschaft erörtert, stellt er eine sehr ausführliche und eingehende Untersuchung an über das Verhältniss des menschlichen Wollens zu der unbedingten Herrschaft Gottes über alles, was ist und geschieht[4]). Es scheint jedoch zweckmässig, auf Wiclif's Erörterung dieser Frage nicht hier näher einzugehen; wir werden unten einen geeigneteren Ort hiezu finden.

Von den Gegenständen der göttlichen Herrschaft handelt, wie oben bemerkt, das zweite Buch. Hier tritt Wiclif's realistische Weltanschauung sogleich zu Tage: alle Herrschaft hält sich an das Geschaffene; folglich schliesst sich die Herrschaft Gottes an die Ordnung der Geschöpfe selbst an; und da vor allem

1) *De Dom. div.* I, c. 2. fol. 3. Col. 6. Die Bemerkung über den Namen Gottes als des »Herrn« stützt sich auf Gen. 2, 2, wo die *Vulgata* den erstmals vorkommenden Namen יְהוָֹה אֱלֹהִים mit *Dominus Deus* übersetzt.

2) a. a. O. c. 3. fol. 5. Col. 2. folg. vgl. c. 1. fol. 2. Col. 1: *Quaelibet creatura necessario servit Deo, ut sibi canit ecclesia: »Serviunt tibi cuncta, quae creasti.«*

3) a. a. O. c. 4. fol. 9. Col. 2.

4) a. a. O. c. 10. 14—18.

das Sein geschaffen wird, so hat die Herrschaft Gottes zu allererst mit dem geschaffenen Sein an sich zu thun. Gott herrscht früher über das Allgemeine als über irgend ein Einzelnes, das man nennen kann [1].

Endlich erörtert das dritte Buch die einzelnen Handlungen, durch welche die Herrschaft geübt werde. Es sind ihrer 16, worunter 3, welche ausschliesslich der göttlichen Herrschaft zukommen: Schaffen, Erhalten und Regieren, und 13, welche sich auf die menschliche Herrschaft beziehen, während einige unter ihnen Gott und der göttlichen Herrschaft in gewissem Sinne gleichfalls zukommen [2]. Die erste unter diesen Handlungen ist die Schenkung. Von dieser handelt Wiclif zuerst, kommt aber, da die vorliegende Handschrift gleichfalls unvollständig ist und schon mit dem Schluss des 6. Kapitels abbricht, auch nicht viel darüber hinaus; denn er untersucht in diesen wenigen Kapiteln nur den Begriff des Schenkens nebst dem entsprechenden des Annehmens [3], ferner das Gewähren und Zurückfordern, so wie das Leihen und Entlehnen [4]. Indessen können wir uns über das Fragmentarische dieses Buches damit trösten, dass schon in dem uns Erhaltenen genug Charakteristisches sich vorfindet. Wiclif schickt voraus, dass die Handlung des Schenkens im höchsten Maasse Gott zukomme, denn Gottes Schenken sei das allerreichlichste und der Kreatur nützlichste; das reichlichste, sofern Gott seinen Dienern niemals irgend ein Geschenk gibt, ohne hauptsächlich sich selbst ihnen zu geben [5].

Ferner führt die Untersuchung über die Arten des Gewährens, Leihens u. s. w. auf den Begriff des Verdienstes; und hier

1) *De Dominio divino* lib. II. c. 1. Handschrift fol. 59. Col. 1. Da nun der Verfasser auf seine Lieblingslehre von der Realität des Allgemeinen sofort tiefer eingeht, so bricht schon beim 5. Kapitel unsere Handschrift ab, ehe der eigentliche Gegenstand wieder erreicht ist. Doch ersehe ich aus dem Eingang des III. Buchs, dass im II. die Begriffe Schöpfung, Erhaltung und Regierung besprochen worden sind.

2) a. a. O. lib. III, c. 1. Handschrift, fol. 69. Col. 1.

3) a. a. O. c. 1—3.

4) a. a. O. c. 4—6.

5) a. a. O. c. 3. Handschrift, fol. 71. Col. 2: *Deus non dat suis famulis quodvis donum, nisi principaliter det se ipsum.*

stellt der Verfasser den Grundsatz auf: Gott gewährt schlechthin das Verdienst und das Mittel des Verdienens; er kommt uns zuvor, erweckt und bewegt zum Verdienen. Daraus aber leitet Wiclif wieder die nicht zu unterschätzende Folgerung ab: Kein Geschöpf kann vor Gott etwas verdienen, es sei denn nur kraft der Billigkeit *(de congruo)*, unter keinen Umständen aber kraft der Würdigkeit *(de condigno)* [1]. Auf diesen negativen Satz, in welchem offenbar der Schwerpunkt liegt, kommt Wiclif immer auf's neue zurück, um ihn recht nachdrücklich zu betonen, recht überzeugend zu begründen; ein Gedanke, in welchem die evangelische Grundwahrheit allerdings nicht rein zu Tage tritt, aber doch einigermaassen zum Vorschein kommt. Wir behalten uns vor, auf diesen Gedanken an seinem Orte eigens einzugehen.

In der Lehre von den guten und bösen Engeln hat Wiclif wenig eigenthümliches. Er eignet sich die patristischen und scholastischen Vorstellungen, beziehentlich Unterscheidungen an, z. B. zwischen Morgen- und Abenderkenntniss der Engel, d. h. ihrem Vorauswissen und ihrem erfahrungsmässigen Erkennen. Besonderen Nachdruck legt er bei den verschiedensten Veranlassungen auf die Versuchung und Verführung der Menschen durch die bösen Geister, so wie auf den Kampf mit den Mächten der Finsterniss, welcher am Ende der Dinge sich zu einem furchtbaren entscheidenden Ringen zwischen der Kirche Christi und dem Antichrist gestalten werde.

VI.

D. Lehrstück vom Menschen und der Sünde.

In die Behandlung der Lehre vom Menschen mischt Wiclif ausserordentlich vieles ein, was einerseits philosophischer Art ist, andererseits vollständig den Naturwissenschaften, namentlich der Anatomie und Physiologie angehört, z. B. die Anatomie des Gehirns [2]) oder die Frage, in welcher Weise die Sinneswahrnehmungen

1) *De Dominio divino* III, c. 4. fol. 78. Col. 2: *Nulla creatura potest a Deo mereri aliquid nisi de congruo, sic quod nihil penitus de condigno.* fol. 79. Col. 1: *Creatura penitus nihil a Deo merebitur ex condigno.*

2) *Trialogus* II, c. 6. S. 94.

vor sich gehen [1]. Wir erkennen aus seiner Besprechung solcher Gegenstände, dass Wiclif nicht nur ausgebreitete Kenntnisse im Gebiete der Naturwissenschaften, selbstverständlich nach dem Maasstabe seiner Zeit, sondern auch ein gesundes treffendes Urtheil besass. Allein es ist hier nicht der Ort, von seinen Bemerkungen auf diesem Felde genauere Notiz zu nehmen, eben so wenig wie von demjenigen, was er über die Unterscheidung einer doppelten Seele in jedem Menschen, über die Seelenvermögen (Erkenntniss, Wille und Gedächtniss, nach Augustin) und über die Unsterblichkeit »des Geistes« philosophisch auseinandersetzt [2]. Vielmehr beschränken wir uns auf dasjenige, was theologisch von Belang ist. Und da ist bemerkenswerth, dass Wiclif, wie ich aus einigen handschriftlichen Stellen ersehe, mit vollem Recht in der Erlösung den Schlüssel für die Schöpfung findet, und aus der Eschatologie ein Licht auf die Anthropologie fallen lässt, indem er den biblischen Begriff des ganzen Menschen als einer geistleiblichen Einheit festhält [3].

Am wichtigsten erscheint indes alles dasjenige, was in das sittliche Gebiet einschlägt, die Lehre von dem Willen, die Frage nach der Freiheit des Willens, nach dem Bösen und der Sünde.

Den menschlichen Willen anlangend, so legt Wiclif grossen Werth auf die Freiheit des Willens; denn es ist ihm klar, dass der sittliche Werth oder Unwerth des Handelns durch die Freiheit des Wollens bedingt ist. Wiclif behauptet: »Gott hat den Menschen in eine so grosse Freiheit gesetzt, dass er ihm schlechterdings nichts anderes gebieten kann als etwas »verdienstliches« (d. h. sittlich werthvolles), folglich unter der Bedingung, dass der Mensch dasselbe frei vollbringt [4]. Und doch neigt sich Wiclif ganz unverkennbar zu der Augustinischen Anschauung hin. Augustin ist unter allen Kirchenvätern derjenige, dem er

1) *Trialogus* II, c. 7. S. 97 folg.

2) a. a. O. II, c. 5. S. 90 ff. und c. 8. S. 101 ff. Uebrigens vermeidet es Wiclif selbst in Predigten nicht ganz, auf philosophische Fragen dieser Art einzugehen, z. B. Nr. XXIX der Festpredigten, Handschrift 3928. fol. 57. Col. 4 folg.

3) z. B. in der so eben erwähnten Predigt, fol. 58. Col. 1.

4) *De Ecclesia* c. 13. Handschrift 1294. fol. 168. Col. 3.

überhaupt am meisten verdankt, dem er die tiefste Verehrung widmet, für dessen Schüler ihn auch Wiclif's Anhänger hielten, die ihn deshalb mit dem Namen »Johannes Augustini« bezeichnet haben [1]. Ferner betrachtet Wiclif als einen Lehrer, mit dem er sich selbst in Geistesverwandtschaft weiss, den *Doctor profundus,* Thomas von Bradwardin [2]. Offenbar fühlte er sich nicht blos im Allgemeinen mit demselben eins, vermöge des Eifers für Gottes Ehre und die »Sache Gottes« [3], sondern auch in der Grundanschauung von der allgenugsamen Gnade Gottes in Christo und von dem alles bestimmenden Willen Gottes. Dessen ungeachtet steht ihm die menschliche Freiheit so fest, dass er um ihretwillen selbst einem *Doctor profundus* widerspricht. Er stimmt ihm bei in dem Hauptsatze, dass alles was sich begibt, sich nothwendig ereigne, ferner in dem Satze, dass Gott bei jedem Willensakte eines Wesens mitwirke, indem er denselben zuvorkommend bestimmt [4]. Allein dessen ungeachtet will er die Wahlfreiheit des menschlichen Willens nicht beeinträchtigen; insbesondere lehnt er die Folgerung ab, dass demnach, wenn jemand Böses thut, Gott selbst es sei der ihn zum Sündigen bestimme.

Und hier kommen wir zugleich auf die Lehre Wiclif's vom Bösen.. Er unterscheidet in jeder Handlung ein doppeltes: die Wirkung eines von Gott geschaffenen Wesens, und die Gesinnung, aus welcher das Handeln hervorgeht. Der Akt selbst, die Wirkung des Geschöpfes, ist gut und wird von Gott bestimmt, also mitbewirkt. Aber die Gesinnung, aus welcher die Handlung hervorgeht, kann eine schiefe, ungeordnete, d. h. eine sittlich

1) Laut des Zeugnisses von THOMAS WALDENSIS, *Doctrinale antiquitatum fidei* I, c. 34, Venetianer Ausgabe 1571. Vol. I. fol. 105. Col. 2: *Sui discipuli vocabant eum famoso et elato nomine Joannem Augustini.*

2) Im I. Buch *De Dominio divino* c. 14. Handschrift, fol. 139. Col. 1, nennt Wiclif den »Armachanus«, Erzbischof Richard Fitz-Ralph, und den Dr. *profundus, duo praecipui Doctores nostri ordinis*, was vermuthlich nichts anderes heissen soll, als sie seien Männer, mit denen er in der Gesinnung sich eins wisse.

3) *»De Causa Dei«* hatte Bradwardin sein Hauptwerk betitelt; vgl. oben S. 230 ff.

4) *De Dominio divino* I, c. 14. fol. 139. Col. 1; eine Stelle, bei der Wiclif ganz dem Gedankengange Bradwardin's folgt.

böse, sündhafte sein: zu dieser schiefen Richtung der Seele, zu der Bosheit des Willens[1]), wirkt Gott in keiner Weise mit. Nur die Absicht, die Gesinnung ist es, welche eine That zur Sünde macht; und jene ist nicht von Gott. Es ist in dieser Beziehung der Unterschied zwischen Substanz und Accidens, welchen Wiclif auf das Böse anwendet[2]). — Augenscheinlich ist diese Erörterung nicht geeignet den Knoten zu lösen. Denn einmal gibt es eine Menge Handlungen, z. B. betrügerische, verrätherische, boshafte, bei welchen man nur gezwungener und künstlicher Weise die Unterscheidungslinie würde ziehen können zwischen der Kraftübung eines von Gott geschaffenen Wesens einerseits und der »schiefen«, sittlich verwerflichen Absicht und Gesinnung andererseits. Sodann aber hat man sich zu fragen: wie verhält es sich denn mit sittlichen, frommen, gottgefälligen Handlungen? wirkt bei solchen Gott blos zu der Kraftübung seines Geschöpfes mit, nicht auch zu der frommen Gesinnung selbst? Und wenn letzteres, wie wir nach dem von Wiclif andern Orts geltend gemachten Worte des Apostels voraussetzen müssen: »nicht dass wir tüchtig sind von uns selber, etwas zu denken, als von uns selber« (2. Cor. III, 5), dann wird es erst recht fraglich und bedenklich, wie es kommt, dass Gott hier die Gedanken und Gesinnungen selbst erweckt und bestimmt, dort aber nicht. Und es erscheint entweder eine wunderliche Ungleichheit, wo nicht Willkür in dem göttlichen Verfahren, oder man kommt doch wieder auf den Gedanken, Gott wolle und bestimme am Ende doch auch das Wollen des Bösen in der Kreatur, weil er eben alles bestimme und als letzte Ursache bewirke.

Dies ist eben der Punkt, wo Wiclif von Bradwardin mit Wissen und Willen abweicht. Er will sich die Ansicht desselben durchaus nicht aneignen, dass im Akt der Sünde eine alle Wahlfreiheit ausschliessende Nothwendigkeit walte, sofern der Unterschied zwischen Gottes Zulassung und seinem positiven wohlgefälligen Willen angeblich nichtig sei, vielmehr Gottes Wollen

1) *obliquitas animi, malitia voluntatis; De Dom. div.* I, c. 14, f. 139. Col. 2.

2) a. a. O. *Omnis actus — malus moraliter est accidenter solum malus.*

jedem Handeln des Menschen vorangehe und dasselbe unausweichlich bestimme, so dass kein Wollen der Kreatur an sich wirklich frei sei. Wiclif findet hier im *Doctor profundus* einen Fehler, den er sich aus einem falschen Vordersatze desselben erklärt, nämlich aus der Ansicht, dass jedes Wollen in Gott eine ewige absolute Substanz sei [1].

Der Gedanke, dass Gott das böse Wollen in der Menschenseele selbst bewirke und veranlasse, widersteht dem Gefühle und Gedanken Wiclif's nicht nur aus dem Grunde, weil als dann der Sünder sich mit mehr als blossem Schein zu entschuldigen im Stande wäre, sondern hauptsächlich um deswillen, weil unter jener Voraussetzung auf Gott selbst der Schatten einer Mitwissenschaft und Zustimmung zur Sünde, folglich einer Schuld fallen würde. Wiclif spricht ausdrücklich davon, dass in Folge jener Ansicht jeder

1) *De Dominio divino* I, c. 16. fol. 144. Col. 1. Er schickt voraus, dieser Gegenstand gehöre unter die nach 2. Petri 3, 16 schwer verständlichen Dinge, und nicht alle Doctoren hätten entsprechende Begriffe davon; daher wolle er näher darauf eingehen: *Ideo restat ulterius declarandum: si ponatur in actu peccati necessitas ultra contingentiam ad utrumlibet, sicut videtur multis Doctorem profundum dicere, ymo quod Deus velit beneplacite hominem peccare — —; quia, ut dicit, omnis Dei permissio*[a] *est ejus beneplacitum, cum tam potens dominus non permittit aliquod* [*aliud*, Handschrift 1339] *nec aliqualiter, quod non placet. Maximum autem fundamentum in ista materia est de actu volitionis divinae, quod non subsequitur sed praecedit naturaliter quemlibet actum vel effectum —. Ex isto quidem videtur sibi* [dem Thomas Bradwardin] *libro III, 4° capitulo, quod omnis actus est inevitabilis creaturae, et per consequens nulla volitio creata est pure libera* [*per se pure libera*, Handschrift 1339]. *Nec mirum, si variet ab aliis in ista materia, quia III libro c. 6. ponit quotlibet volitiones in Deo esse aeternas essentias absolutas. Ideo cum modicus error in principio* [*primo*, Handschrift 1339] *scilicet in quaestione, quid est* [*quidem* Handschrift 1339] *hujusmodi voluntatum, facit variationem maximam in opinione de passionibus communiter; non mirum, si variet a sapientibus, qui ponunt, omnes volitiones hujusmodi non esse absolutas substantias* etc. Und hier nennt er »Thomas« (von Aquino I. Pars *Summae, Quaest.* 15 *et* 19), den »*Doctor subtilis*« (*Duns Scotus*), so wie den *Dominus Ardmacanus L.* XVI. c. 5 *De quaestionibus Armenorum.* — Im folgenden, 17ten Kapitel kommt Wiclif noch einmal auf Bradwardin zurück, indem er die *De causa Dei* II. c. 30 behauptete Unausweichlichkeit jedes geschöpflichen Wollens, angesichts des göttlichen Wollens, bestreitet.

a) *permissio*] *promissio*, Handschrift 1294. Vgl. *Bradwardinus, De causa Dei I, c.* 32.

Mörder, Räuber, Lügner u. s. w. mit Grund würde sagen können: »Gott bestimmt mich zu allen diesen verbrecherischen Handlungen, um die Schönheit des Alls zu vervollkommnen«[1]. Gerade solche gotteslästerliche, der Heiligkeit Gottes zu nahe tretende Folgerungen will Wiclif abschneiden; deshalb behält er dem innersten Gebiete der Gesinnung und des Wollens eine über jeden Zwang erhabene, zwar nicht absolut, aber doch relativ autonome Freiheit vor[2].

Mit diesem Ergebniss, hinsichtlich des innersten sittlichen Wollens und Handelns, verbindet sich jedoch eine Anschauung von der gesammten Welt des Seins und Werdens, wornach das Böse nicht ein Sein, sondern ein Nichtsein ist, nicht eine Wirkung sondern ein Mangel. Diesen Begriff von der Negativität des Bösen hat Wiclif, wie er einmal selbst andeutet, von niemand geringerem als Augustin selbst entlehnt. Und in der That hat dieser Kirchenlehrer, so stark er auch, zumal in seinen Streitschriften wider die Pelagianer, die Macht der Sünde hervorhebt, doch wieder das Böse als ein Nichtseiendes bezeichnet. Hieher gehört schon der Gedanke, dass das Böse nur am Guten sei, ein Gedanke, welchen auch Scholastiker wie Anselm, Albert der Grosse und andere. nach Augustin's Vorgang sich angeeignet haben[3]. Aber Augustin spricht auch ganz direkt aus, das Böse sei kein Thun sondern ein Lassen, es sei nicht etwas Positives und habe deshalb nicht eine *causa efficiens*, sondern nur eine *causa deficiens*, oder es sei nicht eine *affectio*,

1) *De Dominio divino* I, c. 15. Handschrift 1339. fol. 141. Col. 2: *Deus me necessitat ad omnes istos actus nefarios pro perfectione pulcritudinis universi.*

2) Unmittelbar auf die zuletzt angeführten Worte folgt in der erwähnten Stelle die Entgegnung: *Hic dicitur, quod creatura rationalis est tam libera, sicut creatura aliqua potest esse* (*licet non possit aequari libertati summi opificis*), *cum sit tam libera, quod cogi non poterit* (sic), *licet tam Deus quam bonum infimum* (ein niederes Gut, dessen Besitz oder Genuss das Begehren reizt) *ipsam necessitare poterit ad volendum*. Vgl. c. 18. fol. 151. Col. 2. *De Veritate s. scripturae* c. 23. Handschrift 1294. fol. 76. Col. 4: *Cum praedestinatione et praescientia stat libertas arbitrii.*

3) AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* III, 13. *Opp. Venet.* 1729. I, 625 folg. — Vgl. ANSELMI Cant. *tract. De concordia praescientiae et praedestinationis — cum libero arbitrio*, Qu. I, c. 7. — ALBERTI MAGNI *Summa theol.*, Tract. VI.

sondern eine *defectio*[1]) u. s. w. Diese Lehre von der Negativität des Bösen ist bei Augustin jedenfalls eine Folge seines innerlichen Ringens mit dem Manichaeismus gewesen. Um nicht ein selbständiges Sein des Bösen gegenüber von Gott zuzugeben, sucht er es als ein in Wahrheit Unwirkliches, als ein Nichtsein hinzustellen.

Diesen Augustinischen Gedanken hat denn auch Wiclif sich angeeignet. Er scheut sich nicht, sogar auf der Kanzel (aber allerdings nur in lateinischen Predigten), diese spekulative Lehre von der Sünde vorzutragen. Das Wort Christi: »Wenn ich nicht gekommen wäre und hätte es ihnen gesagt, so hätten sie keine Sünde«, veranlasst ihn, die Metaphysik der Sünde zu behandeln und ihre Negativität ganz in Augustinischer Weise zu behaupten[2]). In früheren und späteren Schriften spricht er den gleichen Gedanken aus. Zum Beispiel in seiner Schrift »Von der göttlichen Herrschaft« betont er, dass die Sünde als solche ein Mangel, nicht eine positive Wirkung sei[3]). Und im *Trialogus* kommt er wiederholt darauf zu, dass das Böse nicht ein Sein, sondern ein Nichtsein, ein *defectus* sei[4]), dass die Sünde, auch die Erbsünde, ein Sein nur in uneigentlichem Sinne besitze, nur am Guten sei[5]), dass es eine Idee des Bösen oder der Sünde nicht gebe[6]), und demgemäss auch davon nicht die Rede sein könne, dass die Sünde von Gott verursacht oder bewirkt sei. Ein Wollen, Verfügen und Regieren

1) AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XII, 7. *Opp.* Tom. VII. Venet. 1732. 306.

2) In der 30sten seiner Festpredigten, Handschrift 3928. fol. 60. Col. 2: *Non habet causam nisi in quantum sapit bonum, sicut non dicitur esse, sed potius deesse secundum aliam rationem. — — Nec valet excusatio capta a beato Augustino, quod peccatum non habet causam efficientem sed deficientem.*

3) *De Dominio divino* I, c. 14. Handschrift 1339. fol. 40. Col. 1: *Secus est de effectu et defectu secundum conditiones oppositas: nam omnis effectus, in quantum hujusmodi, placet Deo secundum Esse primum, quamvis secundum Deesse — sibi displiceat.*

4) *Trialogus* I, c. 10. S. 71: *peccatum, quod est defectus hominis* etc.

5) a. a. O. I, c. 11. S. 74; III, 22. S. 205. vgl. III, 26. S. 222.

6) a. a. O. I, c. 9. S. 67: *non habet peccatum ideam.* cf. c. 11. S. 74: *cum peccati non sit idea* etc. Vgl. LEWALD, Zeitschrift für historische Theologie 1846. S. 217.

Gottes findet also in Hinsicht des Bösen nur insofern statt, als Gott das Böse zum Guten wendet, theils indem er Strafe verfügt, theils indem er aus Anlass der Sünde Heil und Erlösung stiftet [1]). Dies geht so weit, dass Wiclif selbst vor der Behauptung nicht zurückschreckt, es sei besser, dass es ein Gesetz (des Fleisches, Röm. 7) gebe, welches wider Gott streite, als dass das Weltganze ohne Widerstreit wäre; denn nun werde Gottes Vorsehung und herrliche Macht geoffenbart [2]). Selbst in Predigten scheut er sich nicht diesem Gedanken Worte zu geben, allerdings mit der sofort angeknüpften Verwahrung gegen das Misverständniss, als wäre es erlaubt Böses zu thun, damit Gutes daraus komme (Röm. 3, 8); denn hartnäckigen Sündern gereichen ihre Sünden zu unaussprechlichem Schaden, und den Erlösten nütze ihre Schuld nur gelegenheitlich, vermöge der Gnadenfülle des Mittlers [3]).

Nur kurz wollen wir erwähnen, dass Wiclif vom Stand der Unschuld im Paradies, vom Fall der ersten Menschen, und von der Erbsünde ganz im Sinne der biblischen und kirchlichen Lehre handelt, insbesondere im Anschluss an Augustin. Und hiebei liegt es ihm um so näher, Adam als den Vertreter des ganzen menschlichen Geschlechts, welches er dem Keim nach schon in sich trug, aufzufassen, je tiefer die realistische Denkart in ihm gewurzelt ist; denn weil er die Menschheit als Gattung für eine reale Gesammtpersönlichkeit ansieht, wird es ihm leicht, in Adam, der die Sünde begeht, seine ganze sündhafte Nachkommenschaft zu sehen [4]). Und doch ist Wiclif hier nicht ohne eine eigenthümliche Auffassung. Die Persönlichkeit steht ihm so hoch, dass er sich nicht damit begnügt, die erste Sünde als Gesammtthat des menschlichen Geschlechts anzusehen; sondern er macht den Versuch, die Erbsünde als eine persönliche, nämlich intelligible That

1) *Trialogus* III. c. 22. S. 205: *Creatura mala facit defectum, de quo Deus facit gratiose bonum.* Vgl. c. 4. S. 141.

2) *Liber Mandatorum sive Decalogus*, c. 5. Handschrift 1339. fol. 100. Col. 2: *Melius est, esse legem Deo adversantem, ad manifestandam ejus providentiam et gloriosam potentiam, quam esse, quod tota universitas sine repugnantia fundaretur.*

3) Vermischte Predigten, Nr. XXV. Handschrift 3928. fol. 234. Col. 3.

4) *Trialogus* III. c. 24. 26.

jedes Einzelnen zu begreifen [1]. Ferner, — was damit innerlich zusammenhängt, — erklärt er sich auf das bestimmteste gegen die Lehre, welche den Samen der Zeugung für den Träger der sich fortpflanzenden Erbsünde ansieht. So sehr er sonst auf Augustin's Seite steht und von Pelagius abweicht, so nimmt er doch keinen Anstand laut anzuerkennen, der letztere habe überzeugend bewiesen, dass der Same der Zeugung nicht Träger der Erbsünde sei. Wiclif selbst betont mit Nachdruck, dass nicht das Körperliche sondern der Geist Träger der Erbsünde sei [2]. Dies beruht zwar nicht auf einer ursprünglich und zuerst von Wiclif selbst angestellten Erwägung, vielmehr hat schon Thomas von Aquino denselben Gedanken ausgesprochen [3]. Aber es ist dessen ungeachtet bezeichnend für Wiclif's theologischen Charakter, dass er die Sache geistig zu fassen und die sittliche Persönlichkeit jedes Einzelnen über alles zu stellen bestrebt ist.

VII.

E. Lehrstück von der Person Christi und dem Werk der Erlösung.

Auf die Person Christi, seine Gottmenschheit, kommt Wiclif unendlich oft zu sprechen; von den verschiedensten Punkten der Lehre und des Lebens aus kommt er darauf zu. Aber alle seine Erörterungen über die gottmenschliche Person des Erlösers, so weit sie lehrhaft sind, leiden an einer gewissen Monotonie und Steifheit. Er wiederholt in stereotyper Weise die kirchlich überlieferten Begriffe und Sätze des christologischen Lehrstücks, nebst ihren von Kirchenvätern und Scholastikern gegebenen Begründungen. Aber von selbständiger Vertiefung in das gottselige Geheim-

1) *Trialogus* III, 26. S. 220: *Quilibet ex traduce descendens a primo homine in principio suae originis habet proprium peccatum originale* etc. Vgl. LEWALD, in Zeitschrift für historische Theologie 1846, 231 folg., 517 folg.

2) a. a. O. 221: *Ideo, sicut bene probat Pelagius, peccatum originale non in illo semine subjectatur, quamvis illud semen sit signum vel occasio sic peccandi; — patet, quod — peccatum illud in spiritu subjectatur.*

3) THOMAS AQUINAS, *Summa, Secundae Pars* I. Qu. 83. Art. 1. ed. Venet. 1478. Vgl. LEWALD a. a. O. 1846. 517.

niss finden wir keine Spur. Die spekulative Erkenntniss kommt bei ihm nicht in Fluss.

Wiclif betont die Wahrheit, dass Christus wahrer Mensch gewesen, legt Nachdruck darauf, dass er in der That unser Bruder ist, und vertheidigt den Satz von der wahrhaftigen Menschheit des Erlösers gegen dialektische Einwendungen[1]. Auf der andern Seite bezeugt er die wahre Gottheit Christi, als des *Logos*, nicht nur in Predigten, sondern auch in Abhandlungen wissenschaftlichen und praktischen Inhalts so häufig, dass es kaum nöthig erscheint, einzelne Beweisstellen beizubringen. Es wird genügen, wenn wir erwähnen, dass Wiclif die Präexistenz Christi, die Ewigkeit seines persönlichen Seins mit aller Bestimmtheit behauptet[2]. Ferner den Begriff der Menschwerdung Gottes, der Vereinigung beider Naturen in der einen Person des Gottmenschen, so wie die Erörterungen über Möglichkeit und Nothwendigkeit der Menschwerdung hat Wiclif ganz so sich angeeignet, wie sie theils im Laufe der christologischen Kämpfe des IV. und V. Jahrhunderts festgestellt, theils von Augustin, Anselm von Canterbury und anderen spekulativ ausgeführt worden sind[3].

In diesem und allem was damit zusammenhängt, können wir etwas charakteristisches nicht entdecken. Und doch zeichnet sich Wiclif's Christologie auf eigenthümliche Weise aus, nämlich dadurch, dass er die unvergleichliche Hoheit Jesu Christi, als des alleinigen Mittlers zwischen Gott und Menschen, als des Centrums der Menschheit und unseres einigen Oberen, so nachdrücklich wie möglich immer und überall geltend macht. Er ist wahrhaft unerschöpflich darin, diesen Gedanken in den mannigfaltigsten Begriffen und Bildern zum Ausdruck zu bringen. Besonders liebt er es, Christum als den Mittelpunkt der Mensch-

1) *Trialogus* III, 29. S. 230 ff. cf. IV, 39. S. 386.

2) a. a. O. III, 30. S. 235: *Personalitas Christi est aeterna, et suae humanitatis assumptio aeternaliter praeparata* etc.

3) a. a. O. II, 7. S. 99. cf. III, 30. S. 235: *unio hypostatica naturarum.* III, 25. S. 215: *necesse fuit Verbum divinum incarnari* etc. Vergl. Lewald, Zeitschrift für historische Theologie 1846, 519 ff. 523 ff.

heit darzustellen[1]; in der unten angeführten Stelle aus den Festpredigten sagt er: Christus ist nach seiner Gottheit ein intelligibler Kreis, dessen Mittelpunkt allenthalben, dessen Peripherie nirgends ist; seiner Menschheit nach ist er allenthalben in der Mitte seiner Kirche, und wie von jedem Punkt eines Kreises aus eine gerade Linie den Mittelpunkt trifft, so gelangt der Pilger, in welchem Stande er sich auch befinden mag, gerade zu Christo selbst als dem Mittelpunkte, während die modernen Sekten (es sind die Bettelorden gemeint) gleichsam in den Winkeln einer geradlinigen Figur sich ausserhalb des Umkreises derer befinden, welche selig werden. Ferner greift Wiclif zu den mannigfaltigsten Gedanken und Bildern, um die Wahrheit auszudrücken, dass Christus das unvergleichliche einige Oberhaupt der erlösten Menschheit sei. Die Ausdrücke hiefür wählt er bald aus dem weltlichen und staatlichen, bald aus dem geistlichen und kirchlichen Gebiete. So bezeichnet er in einer Predigt am Allerheiligentage Christum als den besten Eroberer, der seine Streiter lehrt durch Geduld ihm ein Reich zu erobern[2]. Aehnlich nennt er ihn *Caesar noster, Caesar semper augustus* u. s. w.[3]. Nach der einen Seite hin lässt sich das Bild eines Riesen, der frohlockend seinen Weg zurücklegt, ebenfalls hieher ziehen; dasselbe ruht ursprünglich auf einer biblischen Stelle (Psalm 19, 6), und ist schon lange vor Wiclif allegorisch verwendet worden, bereits Gregor VII. macht Gebrauch davon in seinen Briefen; aber mit besonderer Vorliebe wendet Wiclif dieses Bild auf den Erlöser an[4]. Noch häufiger aber als

1) *Trialogus* III, 11. S. 164. Vgl. Festpredigten Nr. XVII. Handschrift 3928. fol. 33. Col. 2. Vermischte Predigten XXV. fol. 234. Col. 3.

2) Festpredigten XXXIX. Handschrift 3928. fol. 77. Col. 4: *Christus conquestor optimus docet suos milites per fugam et patientiam conquirere sibi regnum.*

3) *De Statu innocentiae* c. 1. Handschrift 1339. fol. 238. Col. 1. *De civili dominio* III, c. 25. *Liber Mandatorum* c. 8. fol. 106. Col. 2, von Christus, *qui existens Caesar semper augustus semper meliorando procedit. De Veritate scripturae s.* c. 28. Handschrift 1294. fol. 98. Col. 1.

4) *De divino dominio* III, 4. Handschrift 1339. fol. 81. Col. 1. *De civili dominio* III, c. 7. Handschrift 1340. fol. 37. Col, 1. Vermischte Predigten Nr. III. Handschrift 3928. fol. 134. Col. 1. In letzterer Stelle ist mit dem biblischen Bilde des siegeskräftigen Riesen das antike Bild des

aus dem Gebiete des weltlichen und staatlichen Lebens, wählt Wiclif seine Bilder und Bezeichnungen aus dem religiösen und kirchlichen Leben, wenn er den Grundgedanken aussprechen will, dass Christus das wahre Haupt und der einige maassgebende Obere der Gläubigen und Erlösten sei. In diesem Sinne nennt er Christum den »Prior unseres Ordens [1])« oder, was noch ungleich häufiger vorkommt, den »gemeinsamen Abt«, »den obersten Abt unseres Ordens [2])«. Gleichfalls aus dem Kreise des Mönchthums ist der Ausdruck entlehnt, wenn im Vergleich mit andern Ordensgründern und Schutzheiligen, wie der hl. Franciscus u. A., Christus unser Schutzherr genannt wird [3]). Aus der allgemeinen Verfassung der Kirche ist es entlehnt, wenn Wiclif in einer Predigt, mit bewusster Anspielung auf ein biblisches Wort (1 Petr. 2, 25), von Christo sagt, der Bischof [4]) unserer Seelen und ewige Priester, welcher uns weiht, übertreffe unsere Bischöfe. Ja er gibt dem Erlöser, sofern er ein königlicher Priester ist, auch den Titel: »Papst [5])«.

Aber nicht nur aus menschlichen Verbindungen und Verhält-

den Himmel tragenden Atlas combinirt, sofern Christus (vgl. Hebr. 1, 3) »alle Dinge träget mit seinem kräftigen Wort«.

1) *De civili dominio* II, c. 8. Handschrift 1341. fol. 179. Col. 1: *Christus, qui est prior nostri ordinis atque principium.*

2) *Trialogus* IV, 6. S. 263. c. 33. S. 364. *De ecclesia* c. 5. *De sex jugis* c. 2. *De civili dominio* II, 13. Handschrift 1341. fol. 212. Col. 1. Festpredigten Nr. 6. Handschrift 3928. fol. 12. Col. 1. Englische Predigten über die Evangelien Nr. XXX: *God made him — priour of al his religioun; and he was abbot, as Poul seith, of the best ordre that may be. Select english works*, ed. Thom. ARNOLD, Vol. I. 77 folg. — Der für uns etwas fremdartige Ausdruck findet sich übrigens auch anderweitig, z. B. bei Johann GERSON.

3) a. a. O. IV. 35. S. 371: *sequi Christum patronum* etc.

4) Vermischte Predigten, Nr. VII. Handschrift 3928. fol. 148. Col. 4: *Episcopus nos consecrans et excedens nostros episcopos est episcopus animarum et sacerdos in aeternum* etc.

5) Vermischte Predigten Nr. VIII. fol. 149. Col. 1: *Illi ergo episcopo* (Christo) *fuit gloria et imperium, cum sit simul rex et imperator et sacerdos sanctissimus sive papa.* — *De ecclesia* c. 2. Handschrift 3929. fol. 8. Col. 2: *Quilibet laicus fidelis tenetur credere, quod habet Christum sacerdotem suum, rectorem* (= Pfarrer), *episcopum atque papam* etc. *De civili dominio* III, 22. Handschrift 1340. fol. 196. Col. 2, nennt er gerade zum Unterschied von dem römischen Pontifex, Christum den *summus pontifex longe majoris auctoritatis, — cui oportet amplius obedire.*

hältnissen, sei's bürgerlicher oder kirchlicher Art, entlehnt Wiclif seine Vergleiche, wenn er darauf ausgeht, die einzigartige Hoheit des Erlösers anschaulich zu machen; sondern auch die unsichtbare Welt nimmt er zu Hülfe und spricht wiederholt aus, Christus sei der Heilige aller Heiligen. Diese Bezeichnung ruht auf der biblischen Grundstelle Daniel 9, 24, wo der verheissene Messias unter diesem Namen erscheint. Und dieser Bezeichnung bedient sich Wiclif öfters [1]; was er damit sagen will, entwickelt er deutlich genug, indem er ausführt, allen Heiligen, wer sie auch seien, gebühre Erinnerung, Lob und Verehrung nur insofern, als sie alles was sie Gutes besassen und im Thun und Leiden bewährten, aus Christo geschöpft haben, der die alleinige Quelle des Heils ist, und insofern als sie in der Nachfolge Christi gewandelt haben [2]. Demgemäss urtheilt er über die Anrufung der Heiligen und über Feste und Gottesdienste, die einem Heiligen gewidmet sind, sie könnten lediglich nur insoweit einen Nutzen bringen, als dadurch die Seele zur Liebe gegen Christum entflammt werde. Allein durch die Menge von Heiligen, deren Fürbitte man nachsucht und denen man Andacht widmet, während doch Christus der einige Mittler und Fürsprecher ist, werde die Seele zerstreut und die Liebe zu Christo geschwächt.

In dem allem ist zwar nicht wissenschaftlich und dogmatisch etwas neues und bedeutendes aufgestellt, aber vermöge der frommen Gesinnung und der ganzen Stellung des Herzens zu Gott etwas geradezu entscheidendes geltend gemacht, nämlich die apostolische Wahrheit: »Es ist in keinem Andern Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darin sie sollen selig werden, denn allein der Name Jesu!« Wo die Grundwahrheit: »das Heil in Christo allein«, der bunten Mannigfaltigkeit von Heiligenkulten, kirchlichen Auktoritäten, Stiftungen und Institutionen, worin man nebenbei das Heil suchte, so bewusst und klar gegenüber gestellt wird wie hier, da ist eine wahrhaft reformatorische Erkenntniss, Gesinnung und That anzuerkennen. Und allerdings

1) z. B. *De Statu innocentiae* c. 2. Handschrift 1339. fol. 239. Col. 1. Festpredigten, Nr. I. Handschrift 3928. fol. 1. Col. 1. Vgl. *Trialogus* III, 30. S. 234 ff.

2) *Trialogus* III, 30.

ist Wiclif sich dessen klar bewusst, dass er Christum als den einigen Mittler, als die alleinige Quelle des Heils anerkennt [1]. So stellt er den Grundsatz auf: »Wenn wir Christum allein vor Augen hätten, und ihm beständig dienten, im Lehren und Lernen, im Beten Arbeiten und Ruhen, so wären wir alle Brüder Schwestern und Mütter (vgl. Mark. 3, 35), folglich Jünger unseres Herrn Jesu Christi [2].« Er betrachtet sich selbst und die mit ihm einverstandenen als diejenigen, welche Christi Ehre vor allem suchen, für die Gnade Gottes und Christi Sache streiten, einen Kampf führen wider die Gegner des Kreuzes Christi, mit einem Wort als die Partei Christi [3]. Und wenn, wie oben nachgewiesen wurde, Wiclif die allein maassgebende Auktorität der Bibel nachdrücklichst und vielseitig geltend macht, so hängt dieses sein formales Prinzip: *Verbo solo,* mit dem materialen Prinzip: »Christus allein unser Mittler, Heiland und Führer«, innigst und wesentlich zusammen, nicht blos an sich, sondern auch für ihn selbst und sein persönliches Bewusstsein von der Sache. Denn ihm sind Christus und die Bibel nicht zweierlei getrennte Mächte, sondern innigst eins, wie wir gleichfalls oben (Kap. 7, S. 473) gesehen haben.

Der charakteristische Gedanke Wiclif's: Christus allein der Quell des Heils, ruht allerdings nicht blos auf dem Begriffe von der Person Jesu Christi, als des Gottmenschen, sondern eben so sehr auch auf der Lehre von dem Werke Christi.

Gehen wir darauf aus, Wiclif's Anschauung von dem Werke oder Heilsgeschäfte Christi zu entwickeln, so tritt uns sofort der Umstand entgegen, dass er Christum in dreifacher Eigenschaft

1) *Trialogus* III, 30. S. 234: *Nullus homo potest — sine illo ut fonte salvari.*

2) *De civili dominio* II, 13. Handschrift 1341. fol. 212. Col. 1.

3) Festpredigten, Nr. VII. Handschrift 3928. fol. 13. Col. 1: *Totus honor Dei gratiae ex integro tribuatur.* Nr. III. fol. 6. Col. 2: *Christus — fortificat pugnantes pro causa sua* etc. Wenn Nr. II. fol. 3. Col. 1. Wiclif vom Apostel Paulus sagt, er erhebe das Panier seines Heerführers, indem er sich nur des Kreuzes Christi rühme, so lässt sich das mit Recht auf Wiclif selbst anwenden. Im *Liber Mandatorum* c. 26. Handschrift 3928. fol. 206. Col. 2, redet er davon, *quod pars Christi sit parte adversa potentior;* und eben daselbst c. 28. fol. 214. Col. 2, spricht er von *doctores detegentes sensum scripturae* als *Christi discipuli.*

auffasst, als Prophet, Priester und König. Es ist nicht eigentlich die uns geläufige Rede vom »dreifachen Amt«, welche wir bei Wiclif finden; aber seine Darstellung der dreifachen persönlichen Würde des Erlösers kommt in der Sache auf dasselbe hinaus [1]).

Was 1) Christum als Propheten anlangt, so stossen wir hiebei auf eine schon früher erwähnte Einseitigkeit der Betrachtung. Es ist diejenige, vermöge welcher das Evangelium überwiegend als »neues Gesetz«, und demnach Christus als Gesetzgeber erscheint. Wiclif weiss allerdings, wie oben bei Erörterung seines Formalprinzips S. 487 folg. gezeigt wurde, den vielfachen Unterschied und den unendlichen Vorzug des Neuen Bundes vor dem Alten in's Licht zu setzen; aber er stellt dessen ungeachtet den Erlöser insofern auf eine Linie mit Mose, als er Christum für »unsern Gesetzgeber« hält. Bei Gelegenheit streift er zwar das Richtige, aber fast nur in unbewusster Weise. So, wenn er die Frage beantwortet, warum Christus, unser Gesetzgeber, das neue Gesetz nicht ebenfalls, wie Mose, schriftlich überliefert habe. Er gibt hierauf eine dreifache Antwort: Erstlich, Christus, als der vollkommen Unschuldige, musste sein Leben dem Stande der Unschuld anpassen, wo die Menschen Gottes Willen in rein natürlicher Weise, ohne Beihülfe von Schrift und Papier, erkannten und erfüllten; zum andern, er hatte kraft seiner Gottheit dem nach seinem Bilde erneuerten inneren Menschen die Gebote des Lebens einzuprägen (Jerem. 31, 33); drittens, wenn Christus selbst sich mit dem Geschäft des Niederschreibens befasst hätte, so würden die heil. Evangelisten sich nie unterwunden haben zu schreiben, und sie würden insbesondere auch nicht das Wunder der Einheit in der Verschiedenheit (*concordia tante distantium*) vollbracht haben [2]).

Wenn übrigens Wiclif Christum als Propheten und Lehrer bezeichnet, so hat er keineswegs blos sein Lehrwort im

1) *De civili dominio* II, c. 8. Handschrift 1341. fol. 179. Col. 1: *Ille enim, qui est sacerdos in aeternum, propheta magnus atque magister, exhortatus est saluberrime crebrius praedicando; sed cum sit rex regum, exercuit tam auctoritative quam ministerialiter correptionem humanitus coactivam.* Vergl. die S. 515. Anm. 5, angeführten Worte aus der VIII. unter den vermischten Predigten: *Illi ergo episcopo — papa.*

2) *Liber Mandatorum* c. 6. Handschrift 1339. fol. 102. Col. 1 folg.

Auge, sondern eben so gut auch sein vorbildliches Handeln und Leiden; denn »Christi Werke sind die besten Ausleger seines Gesetzes«[1]), und er selbst ist das »Buch des Lebens«. In dieser Beziehung stellt er einmal, wo es sich von der Pflicht gegen die Obrigkeit handelt, Jesum als Vorbild hin, der doch selbst einem Herodes, einem Pilatus und den ihm feindlich gesinnten Hohenpriestern Gehorsam erzeigt habe; und macht bei dieser Gelegenheit den allgemeinen Satz geltend: »Alles Handeln Christi ist eine Unterweisung für uns«[2]). Aus diesem Grunde fordert er auch, dass das Leben Christi, weil es eben jeden angeht und der gesammten Kirche so bekannt ist wie eine Stadt auf dem Berge, den Menschen aller Klassen in Schulen, Predigten und Kirchen vor die Augen gestellt werden solle[3]). Hier ist das eine kurz zu erwähnen, dass Wiclif aus dem Charakterbilde Jesu mit besonderer Vorliebe seine Demuth und Sanftmuth, und aus der Geschichte seines Lebens vorzugsweise seine Armuth hervorzuheben pflegt. In einer Predigt sagt er einmal, auf Christum müsse man schauen; er sei unser sündloser Abt, während die Heiligen, auch die Apostel Petrus, Paulus, Johannes und andere, laut der heil. Schrift selbst, nicht frei von Sünde, Irrthum und Thorheit gewesen seien[4]).

Hier möge uns gestattet sein beizufügen, was Wiclif von der heiligen Jungfrau hält. Er kann in Predigten an Marientagen nicht anders als sich über die heil. Jungfrau aussprechen. Am Feste Mariae Reinigung berührt Wiclif die Frage, ob dieselbe schlechthin sündlos gewesen sei. Er spricht sich schliesslich dahin aus, es sei in keinem Falle heilsnothwendig zu glauben, dass

1) *Trialogus* IV, 16. S. 300: *Opera Christi sunt interpres optimus legis suae*. cf. III, 31.

2) *De civili dominio* I, 28. Handschrift 65. Col. 1: *Omnis Christi actio est nostra instructio.*

3) *De Veritate s. scripturae* c. 29. Handschrift 1194. fol. 101. Col. 4: *Vita Christi, tanquam communissima et toti ecclesiae notissima super verticem montium posita, est in scolis, in sermonibus atque ecclesiis omni generi hominum detegenda.*

4) Festpredigten Nr. VI. Handschrift 3928. fol. 12. Col. 1: *Petro, Paulo, evangelistae Johanni et ceteris citra Christum scriptura imponit grave peccatum, et per consequens errorem et stultitiam, — ideo abbas noster Christus impeccabilis est videndus.*

Maria von der Erbsünde und jeder wirklichen Sünde frei gewesen sei. Ja es sei eine pharisäische Thorheit, über eine solche Frage so sehr zu streiten. Das rathsamste sei, nach keiner von beiden Seiten hin eine kategorische Behauptung aufzustellen; er selbst halte es für wahrscheinlich, dass die heil. Jungfrau sündlos gewesen sei[1]).

Daraus ergibt sich deutlich genug, dass Wiclif, der die Sündlosigkeit des Erlösers klar und nachdrücklich bekennt, die Sündlosigkeit der Maria mindestens nicht als ein Dogma anzuerkennen geneigt war. Ferner handelt er in einer Predigt am Feste der Aufnahme Mariae (*de assumptione*) von der Frage, ob Maria leiblich oder nur ihrer Seele nach zur Seligkeit aufgenommen worden sei. Hiebei wägt er die Gründe für und wider die angebliche Himmelfahrt der Maria in unbefangenem und kühlem Tone ab, so dass die Wagschaale sichtlich sich zur Verneinung jener Annahme neigt[2]). Er bemerkt: Gott hat solche Dinge vor uns geheim gehalten, damit wir unser Nichtwissen demüthig erkennen, und Dinge, welche dem Glauben nöthiger sind, nachdrücklicher festhalten.

2) Christum als »ewigen Priester« (offenbar nach Hebr. 7) und die Macht seiner Versöhnung preist Wiclif mit ganz besonderer Wärme. Es hat freilich wenig zu bedeuten, wenn er, nicht ohne Künstelei, nachzuweisen sucht, dass der Erlöser alle möglichen Funktionen des niederen und höheren Klerus geübt habe, als Thürhüter, Vorleser (Luc. 4, 17), Exorcist, Acolythus, Subdiaconus (Joh. 13, 4), Diaconus und Priester, ferner dass er bischöflich Weihen ertheilt, Kinder gefirmelt (Marc. 10, 16), Sünden vergeben habe u. s. w.[3]) Ferner beruht es augenscheinlich auf dogmatischem Herkommen, dass Wiclif in einer Charfreitagspredigt bemerkt, Christi Passion verdiene dem Gedächtniss der Christen eingeprägt zu werden, aus drei Gründen, nämlich weil sie 1. das vollständigste Mittel zur Tilgung der Sünden des mensch-

1) Festpredigten, Nr. VIII. Handschrift 3928. fol. 14. Col. 2.

2) Vermischte Predigten, Nr. XXVI. Handschrift 3928. fol. 235. Col. 3 und 4. *Adhuc Deus celavit a nobis puncta talia, ut recognoscentes humiliter nostram ignorantiam, fidei necessarioribus fortius insistamus.*

3) *De civili dominio* II, 8. Handschrift 1341. fol. 179. Col. 1 folg.

lischen Geschlechtes, 2. das wirksamste Mittel zur Ueberwindung der geistlichen Feinde, 3. der gesuchteste Preis für das himmlische Reich sei [1]. Hiebei knüpft er nicht nur die Anselm'sche Lehre von der Menschwerdung und Versöhnung, sondern auch eine ächt rabbinische Spielerei an, die er jedoch sichtlich nicht erfunden sondern nur überkommen hat, nämlich dass die Zahl der leiblichen Wunden, die Jesus empfangen habe, sich auf 5475 belaufe, so dass, wenn jemand tagtäglich 15 Vater Unser bete, die Gebete eines ganzen Jahres den Wunden Christi gleich kommen würden [2]. Indessen fehlt es doch auch nicht an einfacher, wahrhaft frommer Betonung des Leidens Christi. In einer Passionspredigt bemerkt Wiclif einmal, der Christus in uns sage täglich: »Das litt ich für dich! Was leidest du für mich [3]?«

Aber eigenthümlich ist, was Wiclif von der unendlichen Kraft und ewigen Bedeutung der Passion Christi und der durch ihn vollbrachten Versöhnung sagt. Er macht wiederholt geltend, dass die Wirkung des Leidens Christi sich sowohl auf die spätere Zeit als auf die Vorzeit erstrecke, also vorwärts bis an der Welt Ende und rückwärts bis zum Weltanfang. Und wäre dem nicht so, dann würde niemals irgend ein Mitglied des menschlichen Geschlechts seit dem Sündenfall des ersten Menschen sittlich gerecht oder selig geworden sein [4]. Niemand kann selig werden, er sei denn gewaschen mit Christi Blut (Off. Joh. 1, 5). Christi Blut ist vermöge seines geistigen Wesens so geartet, dass es durchdringt bis zum Kern des Geistes, und ihn von der Erbsünde und wirk-

1) Vermischte Predigten, Nr. XVII. Handschrift 3928. fol. 220. Col. 2.

2) a. a. O. fol. 220. Col. 3.

3) XL vermischte Predigten, Nr. XVIII. Handschr. 3928. fol. 222. Col. 4: *Christus dicit in nobis cottidie: Hoc passus sum pro te, quid pateris pro me?* Vgl. das bekannte Wort: »Das that ich für dich, was thust du für mich?«

4) *Trialogus* IV, 12. S. 288: *Non dubito quin passio Christi tam ad posterius tempore* (sic) *quam ad anterius in fructus efficacia se extendit.* — Vermischte Predigten, Nr. I. Handschrift 3928. fol. 193. Col. 2: *Sicut virtus meriti Christi se extendit usque ad finem mundi post ejus completionem, sic virtus ejusdem meriti se extendit usque ad principium mundi ante ejus impletionem. Et nisi sic esset, nunquam fuisset persona humani generis, post praevaricationem primi hominis, justa moraliter sive salva.*

lichen Sünde reinigt [1]). Die unendliche Kraft des Leidens Christi beschreibt Wiclif auch so, dass er sagt, dasselbe sei hinreichend viele Welten zu erlösen [2]). Und er stellt den durch die Erlösung begründeten Gnadenstand höher als den Stand der Unschuld im Paradies: Christus habe für die Menschheit mehr gewonnen, als Adam verloren hat [3]).

Dies ist jedoch nur von der intensiven Kraft der Gnade Gottes in Christo zu verstehen, nicht von der extensiven Tragweite der Versöhnung. Denn Wiclif beschränkt, ganz wie Augustin, das Werk der Erlösung auf die Erwählten, und scheut sich nicht auszusprechen, Christus habe nicht alle Menschen erlöst, denn es seien ihrer viele, die in ewigem Gefängniss der Sünde bleiben werden [4]). Ein Satz, über dessen unbiblischen Charakter wir hier kein Wort zu verlieren brauchen.

Nur ein Punkt möge hier noch erwähnt werden, nämlich die fortdauernde Vermittlung und Fürbitte Christi, welche Wiclif im Gegensatz zu der angeblichen Fürbitte der Heiligen, auf Grund der Schrift (z. B. 1. Joh. 2, 1), mit Wärme geltend macht [5]).

3) Die Würde Christi als des »Königs der Könige« erwähnt Wiclif hauptsächlich insofern, als er daraus die Pflicht der weltlichen Herren ableitet, Christo zu dienen und sein Reich zu fördern. Im Hinblick darauf erinnert er an die Thatsache, dass Christus sich mehr als einmal seiner königlichen Vollmacht be-

1) XXIV vermischte Predigten, Nr. VIII. Handschrift 3928. fol. 148. Col. 4.

2) *De Ecclesia* c. 3. Handschrift 3929. fol. 11. Col. 2: *Christus salvavit totum mundum humani generis, cum apposuit medicinam passionis, quae suffecit redimere multos mundos.*

3) *De Veritate s. scripturae* c. 30. Handschrift 1294. fol. 107. Col. 3: *Humanum genus est in majori gratia, per reparationem domini nostri Jesu Christi, quam fuisset, posito, quod nemo a statu innocentiae cecidisset* etc.

4) *De civili dominio* III, 25. Handschrift 1340. fol. 246. Col. 1: *Patet, quod Christus non redemit omnes homines a damnatione ad regnum, cum multi sunt qui non resurgent in judicio, sed manebunt in perpetuo carcere peccatorum.* — cf. *De Veritate scripturae s.* c. 30: *Tertii dicunt, sicut ego saepe locutus sum, quod Christus solum redemit praedestinatos, quos ordinavit ad gloriam.*

5) *Trialogus* III, 30. S. 236.

dient habe, als er in eigener Person Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb u. s. w.[1])

VIII.

F. Lehrstück von der Heilsordnung.

Auf die Frage über die persönliche Aneignung des durch Christum bewirkten Heils antwortet Wiclif im allgemeinen eben so wie die Kirchenlehre seiner Zeit und wie die Schrift: der Weg, auf welchem der Einzelne des Heils theilhaftig werde, sei Bekehrung und Heiligung.

Was für's erste die Bekehrung anlangt, so erkennt Wiclif an, dass dieselbe ein Doppeltes in sich fasst, Abkehr von der Sünde und gläubige Aneignung der rettenden Gnade Christi, oder Busse und Glaube. Die Busse erkennt er für eine unerlässliche Bedingung der Sündenvergebung und des wirklichen Antheils an dem Verdienste des Erlösers. Er bekennt ohne Rückhalt: »Kein Mensch würde im Stande sein für irgend eine seiner Sünden genug zu thun, wenn nicht die unendliche Erbarmung des Erlösers wäre. Darum beweise der Mensch vor Gott fruchtbare Reue, und lasse von seinen Sünden, so werden sie kraft des Verdienstes Christi und seiner Gnade getilgt[2]).«

Die Reue, welche er fordert, soll aber nicht allein aufrichtig und herzlich sein, auf die Sünde selbst, nicht blos auf die Strafe derselben sich beziehen, eine »göttliche Traurigkeit« sein, wie der Apostel sie nennt, sondern sie muss auch fruchtbar sein, sich in wirklichem stetem Lassen von der Sünde bethätigen. Mit andern Worten, Wiclif fasst hier die Reue und Busse der Bekehrung als unmittelbar eins mit dem Werke der Heiligung, worin die Selbstverleugnung, das stete Meiden der Sünde die eine Seite bildet, während die Liebe Gottes und des Nächsten die ergänzende positive Seite ist. Aber eben dies unterschiedslose Zusammenfassen

1) *Trialogus* IV, 18. S. 306.

2) XXIV Predigten, Nr. VI. Handschrift 3928. fol. 143. Col. 4: *Verum concluditur, quod pro nullo peccato suo posset homo satisfacere, nisi esset immensitas misericordiae Salvatoris. Poeniteat ergo homo Deo fructuose, et deserat peccata praeterita, et virtute meriti Christi et suae gratiae sunt deleta.*

der grundlegenden Busse mit dem fortdauernden Lassen vom Bösen ist ein Mangel, den Wiclif mit der damals herrschenden Lehre gemein hat; und dieser Mangel entspricht einem anderen, ungleich gewichtigeren, in Hinsicht des Glaubens.

Gehen wir zu dem Begriff des Glaubens über, als zu der andern Seite im Werke der Bekehrung, so unterscheidet Wiclif, wie das nach Augustin's Vorgang herkömmlich war, einen dreifachen Sprachgebrauch: man verstehe unter »Glauben« 1. den Akt, vermittelst dessen man glaubt, 2. den Seelenzustand, in welchem man glaubt, 3. die Wahrheit, welche man glaubt[1]. Ferner macht er den gleichfalls beliebten Unterschied zwischen »ausdrücklichem« oder bewusstem Glauben und unbewusstem oder mittelbarem Glauben, sofern ein guter Christ im Seelenzustand des Glaubens, der ihm eingeflösst ist oder den er sich angeeignet hat, an die katholische Kirche insgemein glaubt, und vermittelst dieses allgemeinen Glaubens mittelbar alles dasjenige im besonderen glaubt, was unter der Kirche mit begriffen ist[2]. — Wenn wir nun hören: »Der Glaube ist das Fundament der christlichen Religion, und ohne Glauben ist es unmöglich Gott zu gefallen[3]«, oder wenn der Grundsatz aufgestellt wird: das erste Fundament der Tugenden sei der Glaube, und der erste Schaden, der zur Sünde führt, sei der Unglaube, deswegen habe der Teufel zuerst zum Unglauben verleitet (Gen. 3)[4]: so könnten wir vermuthen, dass Wiclif den

1) *Trialogus* III, 2. S. 133. — *De Ecclesia* c. 2. Handschrift 1294. fol. 133. Col. 4: *Fides nunc sumitur pro actu credendi, quo creditur, nunc pro habitu credendi, per quem creditur, et nunc pro veritate, quae creditur, ut docet Augustinus XIII° De Trin.* (c. 2 und 3.)

2) a. a. O.: *Alia est fides, quae est credulitas fidelis explicita, et alia fides implicita, ut catholicus habens habitum fidei infusum vel acquisitum explicite credit ecclesiam catholicam in communi, et in illa fide communi credit implicite — — quodcunque singulariter contentum sub s. matre ecclesia.*

3) XL Predigten, Nr. XII. Handschrift 3928. fol. 214. Col. 1: *Fides est fundamentum religionis Christianae, sine qua impossibile est placere Deo.*

4) *De Veritate s. scripturae* c. 21. Handschrift 1294. fol. 71. Col. 4: *Sicut primum fundamentum virtutum est fides* (Hebr. 11), *sic primum detrimentum alliciens ad peccandum est infidelitas* etc. Und einige Zeilen zuvor wird gesagt, es sei gewiss, *non esse quenquam possibile peccare, nisi propter defectum fidei.* — *Trialogus* III, 2. S. 135: — *cum impossibile sit quenquam peccare, nisi de tanto in fide deficiat.*

Glauben in seinem innersten Kern erfasst und als eine herzliche Hinkehr zu Gott, als das innigste Ergreifen der Versöhnung in Christo erkannt haben werde. Und doch ist dem nicht also. Bei sorgfältiger Prüfung hat sich mir als Ergebniss herausgestellt, dass Wiclif den Glauben einerseits als ein Wissen, als die Anerkennung gewisser Wahrheiten des Christenthums, andererseits als ein sittliches Handeln aus Liebe in der Nachahmung Christi auffasst, während dasjenige, was gewissermaassen die Mitte zwischen jenem beiden bildet, das herzliche Sichhinwenden und Ergreifen der erlösenden Liebe Gottes in Christo, fast übersehen und übersprungen wird. Denn wo Wiclif den Glauben näher beschreibt, da erscheint derselbe seinem Kern nach als etwas intellektuelles, als eine Glaubenserkenntniss, die jedoch ein sittliches Handeln zur Folge und Frucht hat. Insbesondere führt er, als einen Beweis von der Nothwendigkeit des Glaubens, die Thatsache an, dass alle diejenigen, welche die Jahre der jugendlichen Reife erreicht haben, ihr Glaubensbekenntniss kennen müssen[1]. Und in einem ganz anderen Zuhammenhange stellt Wiclif, wo vom Glauben die Rede ist, den Grundsatz auf: »Es ist schlechthin nothwendig zum Heil, dass jeder Christ jeglichen Artikel des Glaubens wenigstens mittelbar glaube[2].« Damit will Wiclif in keiner Weise der Leichtgläubigkeit das Wort reden; dazu ist er viel zu besonnen und kritisch. Selbst in Predigten tritt diese kritische Ader zu Tage. So in einer Predigt vom Gebet, an Rogate. Hier erwähnt er die Legende, dass der heil. Gregorius den Kaiser Trajan durch sein Gebet aus der Hölle erlöst habe, fügt jedoch sofort bei: »Das mag glauben wer Lust hat; aber die Vernunft fordert, dass jedes derartige Fürwahrhalten, falls es jemand innewohnt, diesseits des Glaubens liege«, d. h. nicht als

1) XL gemischte Predigten, Nr. XII. Handschrift 3928. fol. 214. Col. 1—3. Bezeichnend ist hier die Gedankenverbindung: *Nemo potest placere Deo nisi ipsum diligendo; sed nemo potest Deum diligere, nisi ipsum per fidem cognoscendo.*

2) *De civili dominio* I, c. 44. Handschrift 1341. fol. 143. Col. 2: *Oportet — omnem christianum de absoluta necessitate salutis quemlibet articulum fidei saltem implicite credere.*

ein Glaubensartikel gelten dürfe. Und unmittelbar darauf bezeichnet er jene Legende geradezu als ein *apocryphum*[1]).

Auf der andern Seite setzt Wiclif offenbar voraus, dass der Kern des Glaubens eine Gesinnung, ein sittliches Handeln sei, wenn er, im Einverständniss mit der Glaubenslehre seiner Zeit und in Gemässheit Aristotelischer Metaphysik, die *fides formata* betont und den Glauben definirt als ein in Liebe Gott (Christo) fest anhangen[2]). Hiemit geht Wiclif, Hand in Hand mit seinen theologischen Zeitgenossen, sofort über den Moment der Bekehrung hinaus und nimmt seinen Standpunkt innerhalb des Werks der Heiligung, mit andern Worten, er vermischt Bekehrung und Heiligung, Glauben und Werke. Eben deshalb können wir auch zum Voraus kaum erwarten, dass Wiclif der paulinisch-reformatorischen Wahrheit von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein gehuldigt haben dürfte. Es fehlt zwar nicht an Aeusserungen, welche auf den ersten Anblick diese Wahrheit anstreifen; z. B. wenn er, auf Hebr. 11 gestützt, den Glauben bezeichnet als »die Grundlage der Rechtfertigung des Menschen vor Gott[3])«; oder wenn er darlegt, wozu der Glaube nützlich sei, und folgende Stücke aufzählt: 1. er belebt alle Wiedergeborenen auf der Bahn der Tugenden, 2. er erweckt und stärkt die Pilger zum Streit gegen die Feinde, 3. er macht die Gegner zu Schanden; und dabei ist der Umstand interessant, dass Wiclif den ersten Punkt

1) XXIV vermischte Predigten, Nr. X. Handschrift 3928. fol. 155. Col. 1: *Quantum ad illud de Gregorio orante pro Trajano, credere potest, qui voluerit; sed ratio exigit, quod quaelibet talis credulitas, si infuerit, insit homini citra fidem.* Mit derselben Sage beschäftigt sich Wiclif ziemlich eingehend auch *De Ecclesia* c. 22. Handschrift 1294 folg.

2) *Trialogus* III, 2. S. 133: *Fides (ut dicunt scholastici) alia est informis, — et alia est fides caritate formata. — De Veritate s. scripturae* c. 10. Handschrift 1294. fol. 25. Col. 1: *Nisi habuerint fidem formatam, damnabuntur tanquam vacui inutiles.* c. 2. fol. 133. Col. 4: *si habuerit fidem caritate formatam.* XXIV Predigten, Nr. XVII. Handschrift 3928. fol. 169. Col. 1: *in Christum credere — sibi (Christo) per amorem caritatis perpetuo adhaerere. — De Veritate s. scripturae* c. 21: *Credere in Deum est credendo ipsum sibi adhaerere firmiter per amorem.*

3) *De Veritate s. scripturae* c. 10. Handschrift 1294. fol. 25. Col. 3: *Probat apostolus 11° Hebr., quod fides sit fundamentum justificationis hominis quoad Deum.*

auf Röm. 1, 17 und Habakuk 2, 4: »Der Gerechte lebet seines Glaubens«, gründet[1]). Allein je näher er an die Wahrheit streift, desto unverkennbarer stellt sich heraus, dass Wiclif in Hinsicht der Würdigung des Glaubens völlig auf dem mittelalterlich scholastischen Standpunkt sich befindet, und nicht einmal eine Ahnung, geschweige ein Verständniss davon hat, was der Glaube für den Apostel Paulus gewesen sei. — Es ist mir bei der Lektüre seiner Schriften kaum eine bezeichnendere Aeusserung vorgekommen, als die folgende in einer Predigt über jene ächt paulinische Stelle Röm. 10, 10: »So man mit dem Herzen glaubt, so wird man gerecht, und so man mit dem Munde bekennet, so wird man selig.« Im Laufe der Predigt macht Wiclif die Bemerkung: »Wie das Leben allen Lebensthätigkeiten zweiter Linie vorangeht, so der Glaube anderen Tugenden; daher sagt der Apostel Hebr. 10 mit den Worten des Propheten: der Gerechte lebt aus Glauben, als wollte er sagen: das geistliche Leben der Gerechten entspringt aus dem Glauben. — Daher sagt der Apostel: »So man mit dem Herzen glaubt, so wird man gerecht«, d. h. damit ein Mensch gerecht sei, ist erforderlich, dass er glaube was er erkennt. Und da der Glaube unter günstigen Umständen grosses bewirkt, falls er vorhanden ist, sofern es unmöglich ist, dass ein so grosser Same in fruchtbarem Boden nicht emporsprosst und gute Wirkung thut, so fügt der Apostel bei: »und so man mit dem Munde bekennet, so wird man selig[2]).« — Es ist klar, dass Wiclif den evangelischen Begriff des Glaubens nicht erfasst hat. Ganz wie anderen Scho-

1) XL Predigten, Nr. XII. Handschrift 3928. fol. 214. Col. 3: *Inter alia, in quo* (sic) *fides est utilis, prodest generaliter ad haec tria:* 1. *omnes regeneratos in via virtutum vivificat;* 2. *viantes ad invadendum inimicos excitat et confortat;* 3. *protegendo impugnantes confundit.* — — Habak. 2, 4: »*Justus meus ex fide vivit.*« etc.

2) XXIV Predigten, Nr. XX. Handschrift 3928. fol. 175. Col. 3: *Sicut vita praecedit omnes alios actus secundos, sic fides virtutes alias, et hinc dicit apostolus Hebr. 10. ex testimonio prophetae: »Justus ex fide vivet«; ac si intenderet, quod vita spiritualis justorum originatur ex fide. — — Ideo dicit apostolus: »Corde creditur ad justitiam«, h. e. quod homo sit justus, requiritur ipsum credere intellectum. Et cum fides habita opportunitate operatur magna, si est, cum impossibile est tantum semen in terra fructifera non in bonam operam ebullire, ideo subjungit apostolus, quod »ore confessio fit ad salutem«.*

lastikern, einem Thomas von Aquino, Duns Scotus u. s. w., fehlt auch ihm, man möchte fast sagen, das Organ dafür. Daher hat er auch keinen Sinn für die Wahrheit von der Rechtfertigung durch den Glauben allein. Im Gegentheil, Wiclif ist geneigt, die Gerechtigkeit vor Gott nebenbei mit auf Rechnung der guten Werke zu schreiben; er spricht diesen eben deshalb auch nicht alles »Verdienst« ab.

Dies führt uns vom Werke der Bekehrung zu dem Werke der Heiligung. Gehen wir auf dieses näher ein, so ergeben sich uns zugleich die sittlichen Grundgedanken Wiclif's. Und wenn wir nicht irren, so ist seine Ethik einer sorgfältigeren Beachtung werth, als dieselbe bisher gefunden hat.

Auf die Frage nach dem höchsten Gut antwortet Wiclif, es gebe dreierlei Gattungen von Gütern, welche nach ihrem Werthe abgestuft seien: Glücksgüter, welche den niedrigsten Werthe besitzen, Naturgüter, welche von mittlerem, endlich Tugend- und Gnadengüter, welche vom höchsten Werthe seien[1]. Demnach fällt ihm das höchste Gut mit der Tugend zusammen. Und diese ist durch Gnade bedingt, sind doch die »Güter der Tugend« zugleich »Güter der Gnade«. Der Gnadenstand ist der Zustand christlicher Freiheit, und Freiheit von Sünde ist der Höhepunkt aller Freiheit[2]. Im Stande der Gnade hat der Christ ein Recht auf alles, nicht im Sinne bürgerlicher Rechtsansprüche, sondern eben kraft der Gnade[3].

Treten wir Wiclif's Lehre von der Tugend näher, so hören wir allerdings zunächst das bekannte Lied von den vier philosophischen oder Cardinal-Tugenden, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Klugkeit und Mässigung (in dieser Ordnung pflegt Wiclif

1) Festpredigten, Nr. V. Handschrift 3928. fol. 8. Col. 1: *bona fortunae, quae sunt minima, bona naturae, quae sunt media, bona virtutis et gratiae, quae sunt maxima.*

2) *Trialogus* III, 29. S. 229. *De Ecclesia* c. 11. Handschrift 1294. fol. 161. Col. 2: *Libertas a peccato est maxima, sine qua non est aliqua vera libertas.*

3) *De Ecclesia* c. 14. Handschrift 1294. fol. 174. Col. 1, bei Erwähnung der angeblichen Schenkung Constantin's sagt Wiclif von Silvester: *Fuit dominus super astra et omnia inferiora homine in natura, sed non titulo civili, imo titulo gratiae, quo justi sunt omnia.*

sie aufzuführen), und von den drei »theologischen« Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe [1]). Dessen ungeachtet fehlt es bei genauerer Prüfung nicht ganz an solchen ethischen Gedanken, die ihm eigenthümlich und für seine christliche Denkart bezeichnend sind. Ich finde dieselben in demjenigen, was Wiclif von der Demuth und von der Liebe sagt. Die Demuth erkennt er für die Grundtugend, wie den Hochmuth für die Ursünde. Im III. Buch des *Trialogus* entwirft Wiclif die Grundzüge seiner Ethik c. 1—23, insbesondere handelt er c. 9—23. von den 7 Todsünden und den ihnen entgegengesetzten Tugenden; und da stellt er denn unter den Sünden den Hochmuth, unter den Tugenden die Demuth voran. Und warum? »Weil die Wurzel jeder Art von Hochmuth darin liegt, dass der Mensch nicht demüthig glaubt, dass alles was er hat, von Gott kommt [2]).« Hochmuth ist der erste Schritt zum Abfall von Gott: wenn der Mensch hochmüthig ist, so begeht er thatsächlich eine Gotteslästerung, denn er leugnet mit der That, dass er einen über sich habe, dessen Gesetzen er Gehorsam schuldig ist [3]). — Hingegen die Demuth ist laut vielfach wiederholter Aussprüche Wiclif's die Wurzel aller Tugenden, ja die Wurzel der christlichen Frömmigkeit. Je demüthiger einer ist, desto näher ist er bei Christo. Demuth, d. h. die herzliche und thätige Anerkennung, dass wir Gottes Diener sind, und dass ihm allein die Ehre gebührt, ist gleichsam die milde Luft, in welcher alle andern Tugenden allein wachsen und gedeihen können [4]). Diese ethische

1) *Trialogus* III, 1 und 2. S. 128 ff.

2) a. a. O. III, 10. S. 163: *Tota radix cujuslibet speciei superbiae stat in isto, quod homo errat non credendo humiliter, quod quidquid habuerit est a Deo.*

3) *De Christo et ejus adversario* c. 10. Handschrift 3933. fol. 74. Col. 3: *Superbia est primus pes, per quem peccator a Deo decidit, ut patet de Lucifero* etc. — XL gemischte Predigten, Nr. VI. Handschrift 3928. fol. 8. Col. 1: *Superbia est implicite blasphemia. — — — Quum homo superbit, negat implicite se habere superiorem, legibus cujus obediat.*

4) *Trialogus* III, 11. S. 164 ff.: *Humilitas est aliis virtutibus fundamentum. — Quicunque est humilior, est Christo propinquior; — religio in humilitate fundata. — De graduationibus scholasticis* c. 2. Handschrift 1337. fol. 111. Col. 3: *Radix religionis Christi est humilitas* XL gemischte Predigten, Nr. VI. Handschrift 3927. fol. 202. Col. 3 und 4: *Fides et humilitas connexae sunt fundamentum religionis Christianae. — Humilitas est quasi*

Ansicht von der Demuth als der Grundlage und Wurzel aller Tugend, ruht ganz unverkennbar auf einer religiösen Gesinnung und dogmatischen Ueberzeugung, welche Gott allein die Ehre gibt und in Christo allein das Heil der Menschheit sieht. Demnach spiegelt sich in diesem ethischen Gedanken Wiclif's seine religiöse und dogmatische Eigenthümlichkeit.

Für den eigentlichen Kern aller Christentugend erklärt Wiclif die Liebe Gottes und des Nächsten. Ohne Liebe Gottes von ganzem Herzen und von ganzer Seele wohnt dem Menschen keine sittliche Tugend inne. Niemand kann zur seligen Heimath gelangen ohne sie; sie ist das hochzeitliche Kleid, ohne das wir im Endgerichte nicht bestehen können [1]. Liebe Gottes ist die Hauptlektion, welche man in der Schule der Tugenden lernt; und keine Handlung eines Menschen hat Werth ausser derjenigen, welche von einer Liebe Gottes über alles beseelt ist [2]. In der Schrift »Von den göttlichen Geboten« untersucht Wiclif, an der Hand des hl. Bernhard, die verschiedenen Stufen der Liebe Gottes psychologisch, und erklärt für die höchste Stufe diejenige Gesinnung, welche kraft eines gewissen Schmeckens der göttlichen Süssigkeit alles Geschaffene überschreitet und unmittelbar Gott selbst rein um seinetwillen lieb hat; während es auch eine lohnsüch-

aura temperata, in qua oportet omnia plantaria aliarum virtutum conseri, si debeant crescere in christiano. In seinen englischen Schriften, Predigten u. s. w., dringt Wiclif häufig genug und nachdrücklichst auf *meekness*, z. B. 121ste Predigt, in Arnold's Ausgabe, I, 399: *Ever as a man is more meek, evere the betere man he is.* Und *meek, meekness* bedeutet bei Wiclif nicht, wie Neander, Kirchengeschichte, 3. Aufl. II, 755, und Engelhardt, Wycliff als Prediger, S. 22. 24, voraussetzen, Sanftmuth, sondern Demuth. Dieser Umstand erhellt zweifellos aus Wiclif's Bibelübersetzung, wo der Begriff der Sanftmuth regelmässig durch mylde, mild, die Idee der Demuth stets durch *meek, meekness* wiedergegeben wird. Vgl. *Wycliffite Versions of the Bible*, Vol. IV, 10.

1) *Trialogus* III, 2. S. 132. 136 folg.

2) *De civili dominio* III, 26. Handschrift 1340. fol. 247. Col. 2: *Ars praecipua, quam in schola virtutum addiscimus, est ars diligendi Deum.* XL vermischte Predigten, Nr. I. Handschrift 3928. fol. 194. Col. 2: *Nullus actus hominis meritorius est, nisi in quo Deus supereminenter diligitur.* — In einer seiner englischen Predigten sagt Wiclif: »Demuth ist der Grund aller Tugenden, und Liebe ihr Gipfel, der an den Himmel reicht. *Select english Works* ed. Thom. Arnold, Vol. I, 64.

tige Liebe Gottes gibt, welche ihn nicht um seinetwillen, sondern im Hinblick auf die Vergeltung liebt[1]). Aus der ächten Liebe Gottes entspringt die Liebe des Nächsten[2]). Hiebei macht Wiclif bemerklich, dass die Liebe ihre Ordnung habe, wornach jeder in erster Linie seine Hausgenossen (1 Timoth. 5, 8) u. s. w. lieben solle. Die rechtschaffene Liebe bethätigt sich aber (gleichwie Gott selbst diejenigen züchtiget, die er lieb hat), nach Umständen durch aufrichtigen Vorhalt und ernste Rüge, während die schwache Nachsicht, welche alles gehen lässt wie es geht, nichts anderes ist als eine blinde Liebe und falsches Mitleiden[3]). Der Grundsatz, dass die Liebe des Nächsten in der That beim Allernächsten anfangen soll (*charity begins at home*, nach dem modernen Sprüchwort) hängt damit zusammen, dass nach Wiclif jeder thun soll, was seines Standes und Berufes ist, sei sein Beruf welcher er wolle; je treuer und gewissenhafter er seine nächste Pflicht erfülle, desto gewisser werde er kraft einer gewissen Verkettung der Dinge Anderen nützen und sie fördern[4]). Ganz entsprechend dem Wort:

»Ein jeder lern' sein' Lektion,
so wird es wohl im Hause ston.«

Dieser Gedanke tritt unverkennbar der Einseitigkeit einer mönchisch beschränkten Gesinnung und Sittenlehre entgegen, welche das beschauliche Leben und die Zurückgezogenheit von der Welt als das sicherste Tugendmittel betrachtete. Dagegen geht Wiclif darauf aus, das thätige Leben des Christen in den verschiedensten Berufsarten in seine damals vielfach verkannten sitt-

1) *Liber Mandatorum sive Decalogus* c. 13. Handschrift 1339. fol. 126. Col. 2.

2) *Trialogus* III, 2. S. 136: *Consistit autem caritas in amore, quo Deus debite diligitur et tota sua fabrica.*

3) Festpredigten, Nr. LVI. Handschrift 3928. fol. 114. Col. 4: *Ordo caritatis exigit, quod homo primo in ordine diligat suos domesticos* etc. *De Ecclesia* c. 15. Handschrift 1294. fol. 177. Col. 2: *Patet, quod de lege caritatis et spiritualis elemosinae — tenetur praepositus, subjectos corripere. Unde inter omnia peccata, de quibus magis timeo in superioribus regni nostri, sunt caeca pietas, falsa misericordia* etc.

4) *Liber Mandatorum* (*Decalogus*) c. 23. Handschrift 1339. fol. 186. Col. 2: *Faciat ergo quodlibet membrum ecclesiae, quod incumbit officio sui status, et de quanto facit solicius* (sic, von *sollicite*), *de tanto quadam naturalitate cuilibet membro capaci prodest amplius* etc. cf. fol. 187. Col. 1.

lichen Rechte wieder einzusetzen. Wie er das auch in Hinsicht des bürgerlichen Lebens und des Staates that, werden wir unten darlegen.

Fragen wir aber: Welches ist der sittliche Maasstab, den der Einzelne anlegen soll, wenn es sich im gegebenen Falle darum handelt, was Gott gefällig, was der Liebe Gottes und des Nächsten entsprechend sei? so werden wir von Wiclif auf das Vorbild Christi verwiesen, dessen Nachahmung uns unfehlbar und sicher leiten werde. Christus sage: »Folge mir nach!« und jeder der selig werden will, müsse ihm folgen entweder im Leiden oder wenigstens im sittlichen Handeln[1]. Im besondern leitet Wiclif einmal die Regeln über die Art und Weise, wie ein Diener Christi mit Sündern umzugehen habe, aus dem Umgang Jesu mit Sündern ab, bei Gelegenheit des Evangeliums von der Sünderin im Hause des Pharisäers Simon[2]. Er stellt den Satz auf: Je näher das Leben eines Christen Christo kommt, desto tugendreicher ist es. Folglich kommt die Abweichung von der christlichen Religion daher, dass man zu sehr auf viele Lehrer achtet welche Christo entgegenstehen, hingegen die Lehre und Nachfolge des besten Lehrers und Führers versäumt[3]. — Offenbar legt Wiclif hiemit einen idealen Maasstab an. Auch ist er sich dessen klar bewusst; wenigstens rügt er es auf's schärfste, dass man den sittlichen Maasstab willkürlich zu verkürzen suchte und z. B. vorgab, Christi Vorschriften verpflichten jedermann, nicht aber seine Rathschläge; diese verpflichten nur heldenmässige Christen wie die Heiligen, nicht aber Leute vom Mittelschlage. Mit einem solchen Vorgeben würde man die Religion Christi auslöschen; denn da könnte jeder sämmtliche Rathschläge Christi ablehnen und behaupten, sie ver-

1) Festpredigten, Nr. III, Handschrift 3928. fol. 4. Col. 2: *Omnem salvandum oportet sequi ipsum vel in passione vel saltem in moribus. — Et si sit virtuosus, quomodo Dei virtus causans et exemplans virtutem suam non erit dux, quem sequitur in moribus?*

2) a. a. O. Nr. XVIII, fol. 36. Col. 3.

3) *De Veritate s. scripturae* c. 29. Handschrift 1294. fol. 101. Col. 4: *De quanto vita Christiani est Christo propinquior, de tanto est virtuosior. Et patet correlarie, quod declinatio a religione Christiana ex hoc oritur, quod nimis attenditur ad multos magistros Christo contrarios, doctrina et sequela magistri et ducis optimi praetermissa.*

pflichten ihn nicht, denn er sei einer von den Schwachen. Wiclif stellt vielmehr den Grundsatz auf: »Jeder Rath, den Christus ertheilt hat, verpflichtet einen jeglichen, dem er ertheilt wird.« Hiebei möge die Bemerkung Platz finden, dass Wiclif in herkömmlicher Weise 12 *consilia evangelica* zählt, worunter insbesondere auch: »Ihr sollt allerdinge nicht schwören«, ein Punkt, den wir bei den spätern Wiclifiten wiederfinden.

Obigen Satz begründet Wiclif folgendermaassen: Jeder Christ ist schuldig, Gott mehr und vollkommener zu dienen als er in Wirklichkeit thut, denn nicht einer dient Gott in allen Stücken so wie er sollte. Wir sind ja verpflichtet Gott zu lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele und aus allen Kräften [1].

Mit dieser Anschauung hängt der Umstand zusammen, dass Wiclif eine sittliche Neutralität für durchaus unzulässig, ja undenkbar erklärt; »gleichwie kein Mensch neutral sein kann in Hinsicht der Tugend und des Lasters, so kann auch der Wandel eines Menschen nicht neutral sein [2].« Er betrachtet mit Recht den sittlichen Charakter als ein geschlossenes Ganzes, dessen Grundzug jedem einzelnen Stücke, jeder Handlung, ihren Werth gibt oder nimmt. Wiclif ist entfernt von jener atomistischen Ansicht, welche z. B. bei Pelagius und anderen, die einzelne That als eine isolirte Erscheinung auffasst; vielmehr huldigt er einer zusammenschauenden Betrachtung, welche den gliedlichen und einheitlichen Zusammenhang des sittlichen Lebens anerkennt. »Wie die früheren Tropfen vorbereitend wirkten, und der letzte

1) *De civili Dominio* II, 13. Handschrift 1341. fol. 208. Col. 1 und 2: *Secundus fucus hoc dicit, quod sic* (cf. Hebr. 11, 36 ff.) *pati injurias, cum sit consilium, non obligat nisi heroicos, cujusmodi sunt sancti ab ecclesia canonizati; — talia consilia non obligant mediocres. Et ista vulpeculari extinguerent religionem Christi, cum juxta haec cuncta consilia forent cassa, quia quilibet abnuendo diceret, quod ipsum non obligant, cum sit infirmus. — Omne consilium Christi obligat quemcunque ipso* (Vermuthung; die HS. hat *ipsa*) *consultum. — Omnis christianus viando debet amplius Deo servire atque perfectius quam facit de facto, cum nemo usque ad unum servit Deo in omnibus sicut debet* etc.

2) *De civili Dominio* I, 43. Handschrift 1341. fol. 123. Col. 1: *Sicut nemo potest esse neuter quoad virtutem et vitium, sic nulla conversatio hominis potest esse neutra.*

Tropfe den Stein aushöhlt, so bereiten Sünden, welche mitten im Leben eines Menschen im Schwange gehen, seine Verzweiflung am Ende vor. Darum lebe der Mensch dem Gesetze Gottes gemäss, so gut er kann, und halte beharrlich den Entschluss fest, bei jenem Gesetze zu bleiben, im Wandel, in Vertheidigung und Bezeugung desselben; so fällt die Veranlassung zum Verzagen hinweg[1]. Wenn ein lasterhafter Mensch irgend etwas thut, so thut er Lasterhaftes; denn wie das Laster die Handlungen allenthalben ansteckt, so belebt die Tugend dermaassen, dass man sagen kann, wenn einer im Gnadenstande sich befindet, so handelt er sittlich und betet, selbst im Schlaf, oder er thue was er will[2].« Es ist wesentlich derselbe Gedanke, wenn Wiclif geltend macht, es könne jemand ein an sich gutes Werk (*opus bonum de genere*) im Stande der Todsünde verrichten; dann sei aber diese Handlung eine Sünde, und der sie verrichtet, begehe eben damit eine Todsünde; wenn z. B. ein Pfarrer, während er in unbekehrtem und lasterhaftem Stande sich befindet, die Sakramente correkt verwaltet, den Armen Gutes thut u. s. w. Man müsse nicht allein darauf achten, was ein Mensch thut, sondern wie und aus was für einer Gesinnung er es thut. Dies drückt Wiclif gerne mit Worten des hl. Bernhard in einer Glosse so aus: »Gott vergilt nicht das Gute was geschieht, sondern dasjenige was in guter Weise geschieht; oder Gott vergilt nicht das Was sondern das Wie«[3]. — Daraus ergibt sich

1) XXIV Predigten, Nr. XVI. Handschrift 3928. fol. 168. Col. 1 und 2: *Sicut guttae priores praeparant ad fractionem lapidis, et ultima gutta cavat: sic peccata talia in medio vitae hominis usitata praeparant ad desperationem finalem. Vivat ergo homo, quam plene sufficit, conformiter legi Dei et habeat perseverantem voluntatem in lege illa standi in vita, defensione et publicatione; et tollitur occasio desperandi.*

2) *De civili Dominio* I, 43. Handschrift 1341. fol. 123. Col. 1: *Si homo vitiosus agit quidquam, tunc agit vitiose, quia sicut vitium inficit universaliter actus sibi, sic virtus vivificat, in tantum quod existens in gratia dicitur mereri et orare dormiendo et quomodolibet operando.*

3) a. a. O. II, 12. Handschrift 1341. fol. 202. Col. 1—fol. 203, Col. 1: *Sicut malum de genere potest bene fieri* (z. B. Hinrichtung im Dienste der Justiz), *sic bonum de genere potest male fieri. — Glossa Bernhardi »Deus, inquit, non est remunerator hominum sed adverbiorum«, hoc est tantum dicere: non remunerat* (sic) *Deus bonum quod fit, sed quod bene fit.* Vgl. *De officio pastorali* 1863. I, 10. S. 18: *Ideo dicunt loquen-*

ferner die Folgerung, dass jeder Pilger auf Erden nöthig habe, sein eigenes Leben auf's sorgfältigste im Hinblick darauf zu prüfen, ob er die Hoffnung haben dürfe selig zu werden, mithin ob er in der Gnade stehe [1].

Nach dieser Uebersicht der ethischen Gedanken Wiclif's wenden wir uns zurück zu seiner oben (S. 526 ff.) berührten Ansicht von dem Wege, auf welchem der Sünder zur Gerechtigkeit vor Gott gelange. Alles zusammengenommen, geht seine Ansicht dahin, dass der Mensch nur mittels der Gnade, aber nicht ohne eigene sittliche Arbeit und Heiligung, Gerechtigkeit vor Gott, Vergebung der Sünden und Hoffnung des ewigen Lebens erlangen könne. Nun pflegt er dies allerdings in einer Weise auszudrücken, welche den Schein erweckt, als sei er dem Wahn, dass man den Himmel verdienen könne, gar nicht ferne gestanden [2]. Allein wir müssen uns hüten, Wiclif's Glaubenslehre mit dem Maasstabe der reformatorischen Bekenntnisse zu messen. Erstlich arbeitet er mit einem ganz andern Begriffsapparat, als ein evangelischer Theologe der Gegenwart; Begriffe wie *meritum* und *demeritum* (denn sehr häufig werden diese Correlatbegriffe verwendet) hat er, so gut wie die Scholastiker vor ihm, von den lateinischen Kirchenvätern überkommen, vorzugsweise in dem Sinne sittlichen Werthes und Unwerthes. Den eigentlichen Begriff des Verdien-

tes communiter, quod Deus est remunerator adverbiorum. Ferner *De Veritate s. scripturae* c. 32. Handschrift 1294. fol. 116. Col. 4: *Non solum debet attendi, quid homo faciat, sed qualiter et qua intentione, cum Deus sit remunerator adverbiorum, quae faciunt maxime ad moralitatem, quam oportet fundari in gratia et caritate, quae non possunt inesse, nisi insit moralitas.* Vgl. a. a. O. c. 14. fol. 43. Col. 1. im Anhang B. Nr. VI. unter II. D. 4.

1) *De Veritate s. scripturae* c. 14. Handschrift 1294. fol. 39. Col. 3: *Quilibet debet examinare vitam propriam, quousque non fuerit sibi conscius de mortali (peccato). — — Istam ergo examinationem tractare diligentissime est necessarium cuilibet viatori, cum quilibet, sicut debet habere spem suae salvationis, ita debet credere absque formidine, quod sit in gratia gratificante.*

2) Die Ausdrücke *mereri praemium in alio seculo, meritum, opera meritoria* sind ihm so geläufig, dass ihm offenbar niemals das geringste Bedenken gegen die Anwendung derselben auf den Christen beigekommen sein kann; auch wiederholen sie sich so häufig, dass es überflüssig erscheint, Beweisstellen dafür anzuziehen.

stes, d. h. einer selbständigen Leistung, welche vollen Rechtsanspruch gewährt auf Gottes Anerkennung und Belohnung (durch die ewige Seligkeit), bezeichnet er, in Gemässheit des scholastischen Sprachgebrauchs, mit *meritum de condigno*, während das *meritum de congruo* nur vermöge der Billigkeit, nicht des strikten Rechtes, eine Geltung und Anerkennung erlangt[1].

Zum andern, wenn es sich um die Anwendung dieser Begriffe auf die Wirklichkeit handelt, so bekämpft Wiclif in ganz kategorischer Weise klar und bestimmt jeden Gedanken an eigentliches Verdienst im vollen Sinne des Wortes, d. h. an ein *meritum de condigno*. Wir haben schon oben S. 504 einen unmisdeutbaren Ausspruch angeführt, wornach ein Geschöpf unter keinen Umständen kraft seiner Würdigkeit etwas vor Gott verdienen kann[2]. Denselben Gedanken spricht Wiclif zu wiederholten Malen mit grösstem Nachdruck aus. Er erklärt es für leere Einbildung, wenn man den Fall setze, dass die »Natur« (die dem Menschen von Haus aus innewohnende Willenskraft) etwas Gutes zu Stande bringen könnte ohne Mitwirkung der Gnade, und urtheilt, das würde heissen, Gott mache, dass sein Geschöpf, welches solcher Gestalt aus sich selbst Verdienst erwerbe, Gott sei. In jenem Zusammenhange legt Wiclif das paulinische Wort umständlich aus, 2 Corinth. 3, 5: »Nicht dass wir tüchtig sind von uns selber, etwas zu denken als von uns selber; sondern dass wir tüchtig sind, ist von Gott.« Er meint, Paulus rette damit einerseits die Freiheit des Willens und die Fähigkeit ein Verdienst kraft der Billigkeit (*de congruo*) zu erwerben; allein er verneine zugleich, dass wir ohne das Zuvorkommen der Gnade etwas verdienen können, d. h. er erkläre, dass wir schlechterdings nichts rechtmässig verdienen[3].

1) Wiclif definirt einmal den Begriff *meritum* als die Leistung eines vernunftbegabten Geschöpfes, welche einer Belohnung würdig ist; und bemerkt, wie derselbe Mensch Vater und Sohn sein könne, so sei dieselbe Leistung *de condigno* im Verhältniss zu einem Vorgesetzten, der ohne irgend eine Gnade belohnt, und *de congruo* im Verhältniss zu einem Herrn, der lediglich aus Gnade belohnt. *De Dominio divino* III, 6. Handschrift 1339. fol. 87. Col. 1.

2) *De Dominio divino* III, 4. Handschrift 1339. fol. 79. Col. 1: *Creatura penitus nihil a Deo merebitur ex condigno*, cf. 78. Col. 2.

3) a. a. O. III, 5. Handschrift 1339. fol. 84. Col. 1 folg. über 2. Cor. 3:

Zum dritten, wenn wir der Wirklichkeit noch näher treten, so handelt es sich um nicht weniger als vier verschiedene Fragen: 1. Kann der Mensch durch gute Werke Sünde büssen, d. h. Vergebung der Sünden verdienen? 2. Kann er durch sein sittliches Verhalten die zur Bekehrung erforderliche Gnadengabe verdienen? 3. Kann er nach der Bekehrung durch gute Werke das ewige Leben, die Seligkeit, verdienen? 4. Giebt es in Wirklichkeit ein Ueberverdienst? Die erste Frage verneint Wiclif. Er bekennt unumwunden: »Ich glaube nicht, dass auch nur die geringste Sünde, welche gegen den Herrn begangen worden, durch irgend ein Verdienst getilgt werden kann, sie sei denn durch das Verdienst dieses Mannes (des Erlösers) in der Hauptsache getilgt[1].« Immerhin wird hiemit, so wie der Ausdruck gefasst ist, dem Menschen nicht alle und jede Mitwirkung zum Tilgen seiner eigenen Sünde abgesprochen, sondern nur das selbständige und für sich allein genugsame Bewirken der Sündenvergebung. Es scheint vielmehr ein Mitwirken menschlichen »Verdienstes« mit dem Verdienste Christi angenommen zu werden, wobei jedoch die entscheidende Leistung, auf welche es ankommt (*principaliter*), Christo zuerkannt ist. Ganz ähnlich spricht sich Wiclif hierüber auch in einer Predigt aus: »Ich sehe nicht ein, wie irgend eine Sünde vermöge vollkommenen Verdienstes eines Sünders getilgt werden kann, da zur Genugthuung unendliche Gnade (der Gnadenstand des Einzelnen) erforderlich ist[2].« Auch die schon oben (S. 523. Anm. 2) beigebrachte Stelle aus der sechsten unter den XXIV Predigten enthält denselben Gedanken, dass die unendliche Erbarmung des Erlösers und sein vollgültiges Verdienst allein die Ver-

In quo dicto videtur mihi, quod apostolus more suo profunde primo innuit, nos posse cogitare aliquid »a nobis«, et per consequens salvatur nobis liberum arbitrium cum potentia merendi de congruo; secundo per hoc, quod negat nos posse aliquid cogitare »ex nobis«, explicat, quod non possumus mereri aliquid sine praecedente gratia, et sic nihil simpliciter de condigno.

1) *De Dominio divino* III, 4. Handschrift 1339. fol. 80. Col. 2: *Non — reor peccatum vel minimum commissum contra dominum per aliquod meritum posse tolli, nisi per meritum hujus viri principaliter sit ablatum.*

2) XXIV Predigten, Nr. II. Handschrift 3928. fol. 132. Col. 3 folg.: *Ego non video, quomodo ex condignitate meriti peccantis deleri possit quodcunque peccatum, cum ad satisfactionem requiritur gratia infinita specialis.*

gebung der Sünden möglich mache, während keineswegs ausgeschlossen ist, dass eine sittliche Leistung des Einzelnen dazu erforderlich sei, wenn seine begangenen Sünden ihm vergeben werden sollen.

Was die zweite Frage anlangt: Kann der Mensch durch sein Verhalten die Gnadengabe zur Bekehrung verdienen? so ist bekannt, dass manche Scholastiker diese zu bejahen pflegten, indem sie annahmen, Gott verleihe demjenigen, welcher sich redliche Mühe gebe sich zu bessern, die zur Bekehrung erforderliche Gnadengabe; er thue dies allerdings nicht *de condigno*, als ob er von Rechts wegen schuldig wäre es zu thun, wohl aber *de congruo*, denn es sei billig und angemessen, dem redlich Strebenden so weit entgegenzukommen. Wie stellt sich Wiclif zu diesem Lehrsatz? Er verwirft ihn mit aller Entschiedenheit als eine leere Einbildung (*vanitas*) [1], erklärt sich also klar und rund gegen die Annahme, der Mensch könne vor seiner Bekehrung durch sein sittliches Verhalten etwas dazu beitragen, dass ihm Gott die zum Werke der Bekehrung erforderliche Gabe des heiligen Geistes verleihe; mit andern Worten, er verwirft den Wahn, die Gnadenwirkung zur Bekehrung werde von Gott als ein wenigstens halb und halb verdienter Lohn ertheilt. Allerdings hatte sich auch Thomas von Aquino gegen die Annahme erklärt, dass jemand die Gnade zur Bekehrung vollkommen (*de condigno*) verdienen könne; allein die mildere Ansicht, dass ein Verdienen *de congruo* möglich sei, hatte er mit Stillschweigen übergangen [2].

Die dritte Frage ist folgende: Kann der Mensch, nach seiner Bekehrung, durch gute Werke die Seligkeit verdienen? Auch diese Frage verneint Wiclif insofern, als an ein vollgültiges Verdienst, welches einen Rechtsanspruch auf die Seligkeit begründe, gedacht wird. In dieser Beziehung erinnern wir einfach an seine oben S. 504 beigebrachten Aeusserungen, welchen wir

1) *Trialogus* III, 7. S. 153: *Et patet vanitas nostrorum loquentium, qui ponunt, quod gratia talis datur homini — — de congruo, ut facilitet hominem ad merendum.*

2) *Summa*, II, 1. *Quaest.* 114, 5. Venet. 1478. fol. Somit ist Wiclif's These doch nicht ganz »thomistische Theologie«, wie RITSCHL, Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I, 119, behauptet.

nur Folgendes zur Bestätigung beizufügen haben. Es ist Wiclif redlich darum zu thun, jeden eitlen Selbstruhm, der nicht Gott sondern sich selbst die Ehre giebt, zu beseitigen; daher macht er das Wort Christi geltend: »Wenn ihr alles gethan habt, so sprecht: wir sind unnütze Knechte [1].« Christi heiliger Wandel gilt ihm allein für schlechthin verdienstlich und für das Prinzip, welches jedem andern Verdienst erst »Leben«, d. h. Kraft und Bedeutung verleiht [2]. Und an einem andern Orte hebt er den Gedanken hervor, dass jede sittliche Tugend, jede wahrhaft Gott gefällige Handlung ihrem Werden nach durch die Gnadenwirkungen Gottes, durch die »Kraft aus der Höhe« bedingt sei, während die Geltung derselben und ihr Gewicht in Gottes Augen davon abhängig sei, dass Gott aus grosser Gnade sie annehme [3]. Somit kann darüber ein Zweifel nicht wohl bestehen: Wiclif hat den Gedanken, als könne der bekehrte Christ irgend ein vollgültiges Verdienst aufweisen, d. h. eine sittliche Leistung, kraft deren er einen Rechtsanspruch auf die einstige Seligkeit erlange, ein *meritum de condigno*, bewusst und bestimmt abgelehnt; er stimmt hierin mit Thomas von Aquino überein, nur dass dieser dann ein *meritum de condigno* anerkennt, wenn das verdienstliche Werk als Wirkung des heil. Geistes betrachtet wird [4]. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, vielmehr mittelbar eingeräumt, dass es ein

1) *De Dominio divino* III, 6. Handschrift 1339. fol. 89. Col. 2. Hier geht Wiclif davon aus, weltliche Herren sollten stets dessen eingedenk bleiben, dass sie nur Diener und Haushalter Gottes sind. Sodann fährt er fort: *Si ergo istam sententiam haberemus prae oculis, tunc non inaniter gloriaremur, quasi hoc haberemus ex nobis, sed cum timore distribueremus bona domini solum dignis, ascribentes Deo honores* (sic) *et non nobis, qui solum sumus dispensatores et »servi sibi inutiles«.*

2) *De Dominio divino* III, 4. Handschrift 1339. fol. 80. Col. 2: *Ejus (Christi) quidem conversatio summe meritoria in plenitudine temporis ordinata est principium vivificans quodlibet aliud meritum subsequens vel praecedens.*

3) *Trialogus* III, 2. S. 132 folg.: *Quomodo quaeso posset homo mereri beatitudinem, vivendo et agendo secundum beneplacitum Dei, nisi Deus ex magna sua gratia hoc acceptet? Ideo quidquid homo egerit vel natura creata in ipso genuerit, non dicitur virtus moralis meritoria praemii vel laudis perpetuae, nisi illa virtus ab alto venerit, et per consequens ex gratia Dei sui.*

4) *Summa*, II, 1. *Quaest.* 114. 3.

sittliches Verdienst im uneigentlichen Sinne, ein *meritum de congruo* oder *opera meritoria* im weitesten Sinne gebe. Die letzteren sind gemeint, wenn Wiclif einmal sagt: Freut sich schon der Ackermann in Hoffnung auf die Frucht seiner Aussaat, wie viel mehr dürfe auch ein Pilger, welcher glauben darf viele verdienstliche Werke gethan zu haben, sich in Hoffnung freuen auf deren Früchte[1]. Aus dem Bisherigen beantwortet sich die vierte Frage von selbst, ob es in Wirklichkeit ein Ueberverdienst gebe? Denn wenn ein menschliches Verdienst im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes (*meritum de condigno*) überhaupt nicht anerkannt wird, so kann natürlich noch viel weniger von einem angeblichen Ueberverdienst (*meritum supererogatum*) die Rede sein. Es ist deshalb nicht zu verwundern, dass Wiclif den Gedanken eines unendlichen Schatzes von Ueberverdienst, worüber zu verfügen der Kirche, beziehungsweise dem jeweiligen Papste zustehe, geradezu für eine »lügenhafte Erdichtung« erklärt[2].

Nach alle diesem hat Wiclif zwar die Vorstellung, dass der Mensch irgend ein sittliches Verdienst im vollen Sinne des Wortes sich zu erwerben vermöge, sei's um Sünde damit zu büssen, sei's um die Bekehrung oder die Seligkeit damit zu erlangen, schlechterdings verworfen. Hingegen ist einzuräumen, dass er ein Verdienst im uneigentlichen Sinne, also irgend eine Mitwirkung der eigenen sittlichen Kraft des Menschen anerkannt hat, theils in Hinsicht der Sündenvergebung, theils in Betreff der Hoffnung auf die ewige Seligkeit.

Wenn Melanchthon in einer kurzen Kritik über Wiclif unter anderem geurtheilt hat: derselbe habe die Gerechtigkeit aus

1) Festpredigten, Nr. XXXIV. Handschrift 3928. fol. 67. Col. 2: *Si agricultor in spe gaudet de fructu sui seminis, quanto magis viator, qui debet credere, se fecisse multa opera meritoria, debet de eorum fructibus spe gaudere.*

2) XXIV Predigten, Nr. VII. Handschrift 3928. fol. 146. Col. 2: *Cautela subtilissima a fratribus inventa stat in mendaci fictione thesauri infiniti supererogati meriti ecclesiae triumphantis, quem Deus ponit in potestate distributiva cujuscunque papae caesarii.* Vgl. *Trialogus* IV, 32. S. 158: *Supponunt, quod in cölis sint infinita sanctorum supererogata merita — — et super totum illum thesaurum Christus papam constituit* etc.

dem Glauben, d. h. die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, durchaus nicht erkannt und festgehalten[1]), so können wir dies nur als zutreffend und richtig anerkennen. Dr. Robert Vaughan in seiner früheren Schrift[2]) hat zwar entgegnet, Melanchthon müsse Wiclif's Schriften wenig gekannt haben, da doch für ihn ganz eben so gut wie für Luther die Versöhnung Christi als das einzige Mittel des Heils und der Begnadigung für den Sünder ein Hauptartikel des Glaubens gewesen, und auch der Unterschied zwischen Rechtfertigung und Heiligung ihm nicht ganz unbekannt geblieben sei. Allein die erstere Bemerkung gehört nicht zu dieser Frage, und die zweite ist insofern nicht ganz zutreffend, als Melanchthon keineswegs die Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung bei Wiclif vermisst hat, sondern die Erkenntniss, dass die Rechtfertigung vor Gott einzig und allein durch den Glauben bedingt sei. Und in diesem Stücke können wir Melanchthon's Urtheil nur für begründet erachten. Diesen Kern des Heils-Wahrheit mit glücklichem Griff aus der Schale zu lösen und zum Mittelpunkte evangelischen Bekenntnisses zu machen, war erst Luther's göttlicher Beruf. Nur darin treten wir Vaughan bei, dass, wie wir offen bekennen, Melanchthon's Gesammturtheil über Wiclif an jenem Orte, wovon der herausgehobene Satz nur einen Theil bildet, uns denn doch nicht als gerecht erscheint, indem es den *Consensus* Wiclif's mit der deutschen Reformation in Hinsicht grosser evangelischer Wahrheiten, wie das allein maassgebende Ansehen der heil. Schrift und die allein seligmachende Heilsmacht der Versöhnung Christi, verkennt.

IX.

G. Lehrstück von der Kirche als der Heilsgemeinschaft.

Fragen wir nach der allgemeinsten und umfassendsten Anschauung Wiclif's von der Kirche, so kommt er uns mit einem

1) Vorrede zu *Sententiae veterum de cöna Domini*, in einem Sendschreiben an Friedrich Mecum (Myconius) etwa vom März 1530, *Corpus Reformatorum*, Vol. II, 32: *Prorsus nec intellexit nec tenuit fidei justitiam.*

2) *Life and Opinions of John de Wycliffe*, ed. 2. Lond. 1831. II, 324 ff.

Ueberblick entgegen, welcher Sichtbares und Unsichtbares, Zeitliches und Ewiges umfasst. Er sagt: Die Kirche besteht aus drei Theilen, der triumphirenden, der schlafenden und der streitenden Kirche. Die erste Abtheilung umfasst die Engel und die Seligen im Himmel; die mittlere begreift in sich die Entschlafenen, so weit sie noch nicht zur Seligkeit gelangt sind, sich im »Fegefeuer« befinden; die dritte Abtheilung umfasst die auf Erden lebenden, im Kampfe mit der Welt begriffenen Christen. Mehr als einmal vergleicht Wiclif diese drei Theile der gesammten Kirche mit der Gliederung des Salomonischen Tempels, wie sie in einer bekannten Sequenz dargestellt ist:

Rex Salōmon fecit templum,
cujus instar et exemplum
Christus et ecclesia:
sed tres partes sunt in templo
Trinitatis sub exemplo:
ima, summa, media.

Diese Gliederung der Kirche ist jedoch kein Wiclif individuell angehöriger Gedanke; er bekennt selbst, es sei das eine alte Eintheilung, und meint, es sei einfach katholische Lehre[1]. Altkirchlich ist sie zwar nicht, wohl aber mittelalterlich, und bei den Scholastikern gäng und gäbe. Etwas charakteristisches liegt also in dieser Eintheilung nicht, eben so wenig als in der dabei vorausgesetzten Einheit der Kirche auf Erden mit der im Himmel und der im Fegefeuer[2].

1) *De Christo et ejus adversario* c. 1. Handschrift 3933. fol. 70. Col. 1: *Secundum catholicos ecclesia est praedestinatorum universitas, et sic est triplex ecclesia, scilicet ecclesia triumphantium in cōlo, ecclesia militantium hic in mundo, et ecclesia dormientium in purgatorio.* Festpredigten, Nr. XLVIII. Handschrift 3928. fol. 97. Col. 3. XXIV Predigten, Nr. XII. fol. 157. Col. 3 und 4; in beiden Predigten finde ich die obige Sequenz angeführt. Vgl. DANIEL, *Thesaurus hymnologicus* V, 106. Der von TODD unter den *Three Treatises by John Wyckly̆ffe*, Dublin 1851, herausgegebene Traktat Wiclif's *De Ecclesia et membris ejus* geht c. 1. p. III folg. davon aus, die Kirche Christi habe drei Theile: *The first part is clepid (called) overcoming. The myddil (middle) is clepid slepyng. The thridde is clepid fightyng.* Vgl. *Trialogus* IV, 22. S. 325.

2) *De Ecclesia et membris ejus* c. 1. S. IV: *and all thes (these) maken oo (one) chirche.*

Wohl aber enthält der zu Grunde liegende Begriff der Kirche ein eigenthümliches Merkmal. Nicht dass dasselbe einzig und allein Wiclif eigen oder neu wäre (er hat es, wie ihm selbst wohl bewusst, mit Augustin gemein)[1]; aber es ist bedeutungsvoll und schlingt sich wie ein rother Faden durch das ganze Gedankensystem Wiclif's hindurch: wir meinen den Gedanken, dass die Kirche nichts anderes sei als die Gesammtheit der Erwählten. Hierauf haben wir vor allem unser Augenmerk zu richten; denn dies führt auf den ewigen Grund der Kirche, während die übrigen Merkmale ihr zeitliches Erscheinen und Leben mit allem, was dazu gehört, betreffen.

I. Der ewige Grund der Kirche liegt nach Wiclif, welcher sich bewusst ist, hiemit in Augustin's Fusstapfen zu treten, in der göttlichen Gnadenwahl. Wiclif definirt die Kirche stets als die Gemeinschaft oder die Gesammtheit der Erwählten[2]. Mit andern Worten, er tritt dem in seiner Zeit herrschenden Begriffe der Kirche mit Bewusstsein entgegen, und missbilligt ausdrücklich denjenigen Gedanken und Sprachgebrauch, kraft dessen man unter »Kirche« die sichtbare katholische Kirche, die hierarchisch gegliederte Gemeinschaft verstand. Wiclif sucht vielmehr den Schwerpunkt der Kirche in der Ewigkeit, in der unsichtbaren oberen Welt; denn die Kirche ist ihm wesent-

1) Vgl. *De Veritate s. scripturae* c. 1. Handschrift 1294. fol. 2. Col. 1. *De Ecclesia* c. 1. fol. 145. Col. 2.

2) *Trialogus* IV, 22. S. 324 folg.: *Vere dicitur ecclesia corpus Christi mysticum* (nicht *mixtum*, *ed. pr.*, was einen ganz falschen Sinn gibt und auch von Lewald, Zeitschrift für historische Theologie 1847. S. 636. Anm. 117 unmöglich richtig erklärt werden konnte), *quod verbis praedestinationis aeternis est cum Christo sponso ecclesiae copulatum* etc. *De civili Dominio* I, 43. Handschrift 1341. fol. 116. Col. 1: *Necesse est supponere unam veritatem metaphysicam — —, scilicet quod ecclesia catholica sancta apostolica sit universitas praedestinatorum, — — et istam ecclesiam necesse est esse sponsam capitis, quam ratione praeordinationis ac promissionis non potest ipsam* (sic) *deserere.* — *Liber Mandatorum* (*Decalogus*) c. 23. Handschrift 1339. fol. 184. Col. 1: *Omnes Christiani praedestinati simul collecti constituunt unam personam, quae est sponsa Christi.* — *De Ecclesia et membris ejus* c. 1. p. IV: *and this chirche is moder to eche* (*each*) *man that shal be saved, and conteyneth no membre but oonly men that shulen be saved.*

lich Christi Leib oder Christi Braut (vermöge der bekannten apostolischen Bilder). Christo einverleibt oder Christo angetraut wird eine Seele nicht durch menschliche That, nicht durch irdische Mittel und sichtbare Zeichen, sondern durch Gottes Rathschluss, durch seine ewige Erwählung und Vorherbestimmung [1]. Demnach hat die Kirche in der Sichtbarkeit nur ihre Erscheinung, ihren einstweiligen Pilgergang; ihre Heimath und ihren Ursprung wie auch ihr Ziel hat sie in der unsichtbaren Welt, in der Ewigkeit. Jeder einzelne fromme Christ verdankt alles, was er an innerem Leben besitzt, der Wiedergeburt aus dem Samen der Erwählung [2]. Nur kraft der göttlichen Gnadenwahl gehört der Einzelne zu denen, die da selig werden, und ist ein Glied am Leibe Christi, ein Kind der heil. Mutterkirche, mit welcher Christus sich vermählt hat.

Es versteht sich von selbst, dass Wiclif, vermöge dieser Anschauung von der Kirche, es für grundfalsch erkennen musste, wenn man Kirche und Geistlichkeit für eins und dasselbe hielt, also sämmtliche Glieder des klerikalen Standes in den Begriff der Kirche einschloss, alle Nichtkleriker hingegen ausschloss [3]. Ein folgenreicher Irrthum, gegen welchen noch Luther zu kämpfen gehabt hat. Der Begriff der Kirche als Gesammtheit der zur Seligkeit Erwählten ist aber nicht allein weiter als jener Begriff, nach welchem Kirche und Klerus sich decken; Wiclif's Begriff ist andererseits auch enger und ausschliessender, als jene Vor-

1) *Trialogus* IV, 22. S. 324 folg., wo diese Lehre von der Kirche bezeichnend genug an die Verhandlung über das »Sakrament der Ehe« sich anschliesst.

2) XXIV Predigten, Nr. XII. Handschrift 3928. fol. 158. Col. 1: *De nativitate ex semine praedestinationis*, nach 1. Joh. 3, 9.

3) In dem englischen Traktat unter dem Titel: *Octo in quibus seducuntur simplices Christiani*, in Wiclif's *Select english Works* ed. Arnold III, 447: »Wenn die Leute von der heil. Kirche reden, so verstehen sie darunter Prälaten und Priester, besitzende Mönche, Stiftsherren und Bettelmönche, und alle diejenigen, welche Kronen haben (die Tonsur), mag auch ihr Wandel noch so ruchlos sein und dem Worte Gottes zuwider laufen. Hingegen nennen sie weltliche Leute nicht Männer der heil. Kirche, mögen sie auch noch so treu nach Gottes Gesetz leben, und in vollkommener Nächstenliebe sterben. Aber nichts desto weniger sind doch alle diejenigen, welche einst im Himmel selig sein werden, Glieder der heiligen Kirche, und sonst niemand mehr«

stellung, die er bekämpft; enger insofern, als er die Gottlosen, Heuchler und Halbherzigen, selbst wenn sie Kirchenämter, hohe und niedere, bekleiden, von der Mitgliedschaft der Kirche ausschliesst. Ferner, da Wiclif die Bekehrung, das Heil und die Mitgliedschaft an der Kirche auf die Gnadenwahl, d. h. auf den ewigen und freien Rathschluss Gottes in Christo zurückführt, so entfernt er sich zugleich von der herkömmlichen Voraussetzung, dass die Theilnahme am Heil und die Hoffnung der Seligkeit lediglich durch die Verbindung mit der amtlichen Kirche bedingt und von der Vermittelung der Priesterschaft abhängig sei. Es liegt somit in Wiclif's Kirchenbegriff bereits die Anerkennung des freien und unmittelbaren Zugangs der Gläubigen zur Gnade Gottes in Christo, mit andern Worten, des allgemeinen Priesterthums der Gläubigen.

Nachdem wir auf die Tragweite und die reformatorische Bedeutung des Kirchenbegriffs von Wiclif hingedeutet haben, treten wir dem letzteren näher. Der Begriff: »Gesammtheit der Erwählten« schliesst unausgesprochen einen Gegensatz in sich, der sowohl die Zeitlichkeit, die Gegenwart durchschneidet, als auch in die Ewigkeit hinein reicht, rückwärts bis zum Rathschluss der Erwählung, vorwärts bis in die selige Ewigkeit und in die Verdammniss hinein. Den ewigen Rathschluss Gottes denkt sich Wiclif als ein gedoppeltes Verfügen und Ordnen: Gott hat die Einen zur Seligkeit und Herrlichkeit verordnet, vermöge seiner Gnadenwahl (*praedestinatio*), den Andern hat er ewige Strafe zuerkannt, vermöge seines Vorauswissens (*praescientia*). Jene nennt Wiclif *praedestinati*, diese regelmässig *praesciti*. Ein einziges Mal, so viel ich finde, hat Wiclif statt dessen den Ausdruck *reprobi* gebraucht [1]. Er vermeidet es absichtlich und beharrlich, von einem Rathschlusse der Verwerfung zu reden (*reprobatio* oder des etwas); darin tritt er in Augustin's Fusstapfen. Aber eben so vermeidet er es auch eine gedoppelte Praedestination zu behaupten. Und doch ist die Meinung nicht die, dass das göttliche Zuerkennen ewiger Strafe und Verdammniss lediglich nur durch das allwissende Voraussehen

1) In einer unten S. 548. Anm. 1, mitzutheilenden Stelle seiner Festpredigten, Nr. XLVII.

der Selbstentscheidung für das Böse und des schliesslichen Beharrens in der Sünde bedingt sei. Denn Wiclif ist sich dessen wohl bewusst, dass der Natur der Sache nach nicht das Geschöpf Ursache sein kann eines Handelns oder auch nur Wissens in Gott, sondern dass der Grund hievon in Gott selbst liegen muss [1]. Aber darum soll die Schuld des Bösen, um dessen willen ein Mensch ewig gestraft wird, doch in keiner Weise in Gottes Verfügen und Rathschluss gelegt werden. Vielmehr ist die Meinung: wenn man Erwählung oder Vorbereitung zur Strafe im leidentlichen Sinne fasse, so finde das Zusammenwirken einer Mehrzahl von Ursachen statt; diese sind nämlich 1. Gott selbst, 2. das intelligible Sein des Geschöpfes, 3. das künftige Eintreten einer Sünde [2]. Demnach ist der schliessliche Erfolg, d. h. die ewige Belohnung oder Strafe, einerseits allerdings bewirkt durch des Menschen sittliches Handeln oder Vergehen (*factum meritorium sive demeritorium*); andererseits aber geht diesem Handeln des Menschen in der Zeit eine bedingende Ursache in der Ewigkeit voran, nämlich Gottes Erwählung oder aber seine Verordnung im Hinblick auf das zukünftige Handeln eines Geschöpfes. Wenn aber Gott eine Strafe, beziehungsweise ein sündliches Handeln verordnet, so hat er einen Zweck im Auge, der sittlich gut ist, der dem Besten der Kirche dient und zur Vollkommenheit der Welt beiträgt [3].

Es bedarf keiner ausführlichen Erörterung um deutlich zu machen, dass Wiclif mit diesen Bemerkungen keineswegs alle Schwierigkeiten, die seiner Ansicht von der Erwählung und dem vorausschauenden Verordnen Gottes entgegenstehen, zu lösen ver-

1) *Trialogus* II, 14. S. 122: *Praedestinationis aut praescientiae divinae est causa indubie ipse Deus, cum nulla creatura causat, formaliter intelligendo, hos actus sive notitias Deo intrinsecas atque aeternas.*

2) a. a. O. II, 14. S. 122: *Intelligendo autem passive praedestinationem vel praeparationem ad pönam, videtur, quod illae sunt a Deo, ab esse intelligibili creaturae, et a futuritione criminis* (ed. pr. *terminis*, was sinnlos ist), *concausatae.*

3) Vergleiche das ganze 14. Kapitel des II. Buchs vom *Trialogus*, und die Analyse desselben bei Lewald, Zeitschrift für historische Theologie 1846, S. 222—225. Während Vaughan in seiner doch nicht allzu knapp zusammengefassten Darlegung des Wiclif'schen Lehrbegriffs *Life and Opinions* II, 226—328, ch. VIII. S. 279, diesem Gedanken nicht einmal eine volle Seite zu widmen gut befunden hat.

mocht hat. Denn es lassen sich nur zwei Fälle denken. Entweder die von Gott vorausgewusste Selbstentscheidung eines Menschen für das Böse und den beharrlich unbekehrten Zustand ist eine wirklich freie That; dann wird das ewige Voraussehen derselben und der Rathschluss über die den Sünder erwartende Verdammniss als bedingt gedacht durch die seiner Zeit eintretende Selbstbestimmung; mit andern Worten, in diesem Falle müsste das Ewige durch das Zeitliche bestimmt sein, der unendliche Gott in seinem Wissen und Wollen von seinem endlichen Geschöpf abhängig gedacht werden. Oder aber die göttliche Erwählung und ewige Verordnung über das was geschieht und geschehen wird, ist schlechthin frei und unabhängig, alles bedingend; dann aber lässt sich die Gedankenfolge nicht ablehnen, dass das Vergehen des Geschöpfes, die Sünde des Menschen, von Gott geordnet und gewollt sei; wornach ein Schatten von Schuld auf Gott selber fällt und die Verantwortlichkeit des Menschen aufgehoben wird.

Ferner ist zu bemerken, dass Wiclif seinen Satz von der Erwählung derer die da selig werden, und dem ewigen Vorhersehen in Betreff derer welche der ewigen Strafe anheimfallen, nicht auf die Lehre von der Erbsünde und dem völligen Unvermögen des gefallenen Menschen zum sittlich Guten gründet, wie Augustin thut, sondern lediglich auf den Begriff von Gottes Allmacht und seinem alles, was geschieht, bedingenden Wirken. Mit andern Worten, Wiclif's Satz von der ewigen Erwählung auf der einen, und von Gottes Vorhersehen auf der andern Seite, ist nicht anthropologisch, sondern theologisch begründet.

Der Begriff von der Kirche, welchen Wiclif zu Grunde legt: »die Gesammtheit der Erwählten«, schliesst wie gesagt, einen Gegensatz in sich, der die Gegenwart und Wirklichkeit durchschneidet. Wiclif selbst spricht dies klar und scharf aus: »Es gibt zwei Gattungen von Menschen, die vom Anfang der Welt bis an's Ende einander entgegenstehen; die der Erwählten beginnt mit Adam, und geht durch Abel und alle Erwählten herab bis zu dem letzten Heiligen, der vor dem jüngsten Gerichte für Gottes Sache kämpft; die zweite Gattung ist die der Verworfenen, welche mit Kain beginnt und herabgeht bis zu dem letzten, welchen Gott (als stets unbussfertig) vorausgesehen hat. An die

letzteren richtet Christus die Anrede: »Wehe euch, denn ihr bauet der Propheten Gräber« u. s. w. (Luk. 11, 47), wobei namentlich die Rede ist von Abel's Blut und dem Schicksal aller Propheten und Gerechten[1]). Hier fasst Wiclif die gesammte Geschichte der Menschheit in's Auge, nicht ausschliesslich die Kirche Christi. Was diese anbetrifft, so zieht der Grundbegriff »Gesammtheit der Erwählten« auch bei ihr eine Scheidungslinie. Die Frage ist nur, ob innerhalb der Kirche oder ausserhalb?

Es fehlt nicht an Kennern Wiclif's, welche der Ansicht sind, jener Begriff ziehe die Grenzlinie ausserhalb der Kirche, und gerade das sei der Fundamentalirrthum in seinem Lehrbegriff, dass er behaupte, ausschliesslich nur diejenigen, welche selig werden, seien Mitglieder der Kirche auf Erden, hingegen die Gottlosen seien in keinem Sinne des Wortes Glieder der Kirche[2]). Wir können diesem Urtheil nicht schlechtweg beitreten. In dem Eingange des angeführten englischen Traktats spricht sich Wiclif allerdings so aus, das jenes Urtheil Grund zu haben scheint[3]). Auch an andern Orten finden wir denselben Grundsatz ausgesprochen. Sehr entschieden behauptet Wiclif den Satz als einen schriftmässigen und durch vielfache Zeugnisse von Kirchenlehrern bestätigten, dass lediglich nur der Erwählte ein Glied der Kirche sei[4]). Und es ist nur eine Anwendung dieses Satzes, wenn Wic-

1) Festpredigten, Nr. XLVII. Handschrift 3928. fol. 94. Col. 1: *Duo genera a principio mundi usque ad finem contraria, primum electorum ab Adam incipiens et descendens per Abel et cunctos electos usque ad sanctum novissimum ante diem judicii militantem; secundum genus reproborum a Caym incipiens et transiens per alios reprobos usque ad praescitum novissimum, et illis Christus dirigit hunc sermonem.*

2) Dr. TODD in Dublin hat diese Ansicht vertreten in seinen Anmerkungen zu Wiclif's Traktat: *De Ecclesia et membris ejus*; s. *Three Treatises by John Wycklyffe*. Dublin 1851. p. CLVIII ff.

3) *De Ecclesia et membris ejus* c. 1. S. 543. Anm. 2, Schluss.

4) *Supplementum Trialogi* c. 2. S. 415: *Patet ex fide Christi scripturae et multiplici testimonio sanctorum, quod nullum est membrum sanctae matris ecclesiae nisi persona praedestinata.* — *De Ecclesia* c. 19. Handschrift 1294. fol. 189. Col. 4: *Supposito ex fide scripturae elaborata a sanctis doctoribus, quod solum praedestinati sunt membra s. matris ecclesiae, restat dubium ulterius: Si praesciti gerant ordines et officia illius ecclesiae? Et videtur ex dictis, quod non* etc. In demselben Buche

lif von weltlich gesinnten und Gottes Gebot übertretenden Bischöfen geradezu sagt, sie seien unstreitig nicht Glieder der heiligen Kirche, sondern »Glieder des Teufels, Jünger des Antichrists und Kinder der Satanssynagoge[1]«. Hieraus ergibt sich ein schroffer Gegensatz, nicht etwa zwischen Kirche und nichtchristlicher Menschheit, sondern zwischen der »heiligen Mutter Kirche« und der »Kirche der Boshaftigen« (*ecclesia malignantium*), wie man im Anschluss an das Wort Psalm 64, 3 nach der *Vulgata* sich ausdrückte[2]. Und wie der »heiligen Kirche« die »Kirche der Boshaftigen« entgegengestellt wird, so bilden einen direkten Gegensatz zu den »Gliedern der heiligen Mutter Kirche« die »Glieder des bösen Feindes« und »Jünger des Antichrists«[3]. Dieser Dualismus könnte uns durch seine Schroffheit befremden, als wäre er ein Ausfluss gereizter Stimmung und heftigster Opposition. Wir werden jedoch milder darüber urtheilen, wenn wir uns erinnern, dass selbst einem Papste wie Gregor VII. ganz derselbe Dualismus zwischen »Gliedern Christi« und »Gliedern des Teufels« oder »Gliedern des Antichrists« vollkommen geläufig war. Freilich ist die Anwendung dieser Correlatbegriffe bei Gregor VII. und bei Wiclif eine durchaus entgegengesetzte gewesen. Aber das verändert in Hinsicht des Dualismus selbst so gut wie nichts.

c. 3, beruft sich Wiclif hiefür namentlich auf Thomas von Aquino: *Non enim vidi in S. Thoma vel alio Doctore probabili, quod totum genus (humanum) sed pars ejus praedestinata sit sancta mater ecclesia — — et universalis ecclesia* etc.

1) Festpredigten, Nr. II. Handschrift 3928. fol. 3. Col. 1: *Omnes episcopi, qui ad temporalia, ad mundanos honores in familia, in apparatibus, vel expensis ministerio Christi superfluis anhelant, omnes inquam tales apostotant* (sic) *cum antichristo et solvunt infideliter — totum decalogum; et tales indubie non sunt membra s. matris ecclesiae. — Vita eorum mundana ostendit patule, quod sunt membra diaboli et discipuli antichristi.* Vgl. *Trialogus* IV, 22. S. 325: *filios sanctae matris ecclesiae — — filios synagogae Satanae* (nach Apocal. 2, 9).

2) z. B. *Supplementum Trialogi* c. 2. S. 416; c. 8. S. 447.

3) *De Ecclesia et membris ejus* c. 1. ed. Todd. S. V: *eche* (*each*) *member of the fend* (*fiend*) c. 4. S. XXXI: *a flock of the fends children.* XX. Predigt, *in Select works* ed. Arnold I, 50: *There ben* (*are*) *here two, manere of chirche, holy Chirche or Chirche of God, that on no manere may be dampned, and the cherche of the fend, that for a time is good, and lastith not; and this was nevere holy Chirche, ne part therof.*

Auf der andern Seite finde ich aber doch, dass Wiclif nicht ganz selten auch eine andere Anschauung kund gibt, nämlich diejenige, vermöge welcher der Grundbegriff: »Gesammtheit der Erwählten« eine Linie zieht innerhalb der Kirche selbst. Mit andern Worten, Wiclif äussert sich je und je so, dass er innerhalb des Umkreises der Kirche zwischen wirklichen Gliedern und nur scheinbaren Gliedern unterscheidet, was dem reformatorischen Unterschiede zwischen »sichtbarer« und »unsichtbarer Kirche« sich annähert. So sagt er in einer Predigt über das Evangelium von der königlichen Hochzeit und dem Gaste ohne hochzeitliches Kleid, von den Aposteln, sie haben die streitende Kirche mit Erwählten und mit Vorausgewussten (d. h. solchen, die schliesslich verloren gehen) gefüllt. Und in einer andern Predigt bemerkt er zu den Worten Christi Joh. 10, 26: »Ihr seid meine Schafe nicht«, es gebe zweierlei Heerden in der streitenden Kirche, nämlich die Heerde Christi und vielfache Heerden des Antichrists, und auch die Hirten seien entgegengesetzter Art [1]. In diesen beiden Aeusserungen ist von der »streitenden Kirche« gesagt, dass »Erwählte« oder solche die »Christi Schafe« sind, und »Vorhergewusste« oder »Heerden des Antichrists« in ihr sich befinden; und unter der streitenden Kirche versteht Wiclif stets die Kirche auf Erden. Demnach geht eine scheidende Linie nicht blos als Grenzlinie ausserhalb der Kirche selbst, gleichsam als Tangente des Kreises, vorüber, sondern durch sie selbst als eine Sehne mitten hindurch. Und mit den zuletzt berührten Aeusserungen harmonirt vollkommen der Umstand, dass Wiclif, laut Vaughan's Zeugniss, in einer seiner englischen Volksschriften den Unterschied zwischen dem »wahren Leibe« Christi und dem »gemischten oder scheinbaren« Leibe Christi sich angeeignet hat. Letzteren Unterschied hat Wiclif von Augustin überkommen, der in der Lehre von der Kirche zwischen *verum* und *permixtum* oder *simulatum corpus* Christi

1) XL vermischte Predigten, Nr. XXXIII. Handschrift 3928. fol. 243. Col. 2: *Et impleverunt* (sc. *apostoli*) *ecclesiam militantem de praedestinatis et praescitis.* Und XXIV Predigten, Nr. IV. fol. 136. Col. 4: *Sunt autem greges duplices in ecclesia militante, scilicet grex Christi et greges multiplices antichristi* etc.

unterschied [1]. Dazu war der Kirchenvater geführt worden durch den Kampf mit dem Donatismus. Er hält zwar daran fest, dass nur die wirklich Gläubigen, die Erwählten, zur Kirche im eigentlichen Sinne gehören, den »wahren Leib Christi« bilden; aber er räumt doch ein, dass dieselben in der Gegenwart gemischt seien mit Unbekehrten, wie auf der Tenne Weizen und Spreu mit einander gemischt sind (*permixtum*); er gesteht zu, dass die Unbekehrten dem Anschein nach in der Zeitlichkeit ebenfalls zur Kirche zählen (*corpus simulatum*). Somit erkennt Augustin zwar die Gesammtheit der Erwählten und wahrhaft Bekehrten als den richtigen Kern der Kirche, verschliesst sich jedoch der Wahrnehmung nicht, dass in der Erfahrung jener Kern nur umgeben, wie mit einer Schale, von Scheinchristen vorhanden sei. Eine Anschauung, welche mit der reformatorischen Lehre sich deckt, dass die Kirche im eigentlichen Sinne des Worts die Gemeinschaft der Gläubigen sei [2]. Und soweit Wiclif jene Augustinische Unterscheidung sich aneignet, erkennt er auch die Unbekehrten, die Scheinheiligen u. s. w. als Glieder der Kirche im weiteren oder uneigentlichen Sinne an, und zieht demnach mittels des Begriffs »Gesammtheit der Erwählten« eine Scheidelinie, welche durch die Kirche (im weiteren Sinne) selbst hindurchgeht.

Thatsache ist, dass Wiclif aus einem gewissen Schwanken zwischen diesen beiden Gedanken nicht herausgekommen ist. Ich kann nicht finden, dass er dem einen Gedanken nur in einem früheren Stadium gehuldigt, dem anderen später den Vorzug gegeben habe; wenigstens gehören die zuletzt angeführten Predigtstellen sehr verschiedenen Zeiten an, die eine einer Predigtsammlung aus früheren Jahren, die andere einer solchen aus der letzten Lebenszeit Wiclif's [3]; und in beiden räumt er ein, dass in der streitenden Kirche selbst Erwählte und Anhänger des Antichrists sich befinden. Immerhin dient dieses Schwanken zum Beweise,

1) *Augustinus de doctrina christ.* III, c. 32.

2) *Confessio Augustana*, Art. VII: — *Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.*

3) Die XL vermischten Predigten gehören früheren Jahren, die XXIV Predigten der allerletzten Lebenszeit Wiclif's an.

dass Wiclif den Begriff der Kirche in lehrhafter Beziehung nicht eigens zum Gegenstande reiferen Nachdenkens gemacht haben kann; ihm lag viel mehr an der praktischen Seite der Sache. Aber andererseits glauben wir nachgewiesen zu haben, dass Dr. Todd nicht völlig im Rechte war, wenn er an dem oben angeführten Orte behauptete, es sei ein Fundamentalsatz Wiclif's, aber auch ein Fundamentalirrthum desselben, dass diejenigen, welche verloren werden, in keinem Sinne des Wortes Mitglieder der Kirche seien, dass also jedes Glied der Kirche selig werden solle.

So viel aber steht fest, dass wirkliche Glieder der Kirche oder des wahren Leibes Christi, nach Wiclif's Grundsatz, lediglich nur die von Gott zur Seligkeit erwählten sind, welche demnach in dem Gnadenstande bis an's Ende beharren. Daraus folgt mit Nothwendigkeit, dass kein Mensch den Umfang der Kirche kennt, d. h. zuverlässig weiss, wer ihr in der That zugehört und wer nicht. Niemand weiss von dem andern, ob er ein Erwählter, ein Kind der Kirche ist oder nicht. Und Wiclif meint, dieses Nichtwissen sei uns gerade zuträglich, es halte uns ab von voreiligen Urtheilen über den Seelenzustand derjenigen, mit welchen wir leben; denn niemand sei berechtigt, über einen Menschen zu urtheilen, dass er ein Mitglied der Kirche sei, oder aber ihn zu verdammen und in den Bann zu thun, ihn heilig zu sprechen oder sich eine andere Aussprache über ihn zu erlauben, es sei denn, dass ihm etwa eben dieses geoffenbart worden [1]. Noch mehr, Wiclif huldigt der ächt katholischen Ansicht, dass auch kein Christ seines eigenen Gnadenstandes sicher, mithin von seiner eigenen Mitgliedschaft an der Kirche Christi gewiss überzeugt sein könne; nur Wahrscheinlichkeit, aber keineswegs Gewissheit sei über diese Frage zu erlangen [2]. Zwar von dem gegenwärtigen Gnadenstande könne man Kenntniss haben; aber es komme doch darauf an, ob man darin beharre bis an's Ende, und das könne für die Zukunft niemand mit Sicherheit von sich selber wissen [3].

1) *Trialogus* IV, 22. S. 325: *Ex istis videtur, quod non solum quantitatem ecclesiae sed ejus quidditatem communiter ignoramus* etc.

2) *De Ecclesia et membris ejus* c. 7. L. ed. Todd: *Certis this pope wot* (weiss) *not him silf*, nämlich ob er eines von den Gliedern Christi ist.

3) *Trialogus* III, 6. S. 150: *Concedi debet, quod multi praesciti sunt in*

Die Wahrscheinlichkeit aber, dass jemand von Gott in Gnaden erwählt und demnach ein wirkliches Kind der Kirche sei, beruhe auf dem frommen und sittlichen Wandel, auf guten Werken und der Nachfolge Christi[1]. Jeder Pilger auf Erden solle die Hoffnung haben, dass er selig werde; also solle er mit Beruhigung glauben können, dass er in der Gnade stehe, die ihn Gott angenehm macht; und eben deshalb sei es nothwendig, dass er seinen Wandel sorgfältig prüfe, ob er sich keiner Todsünde bewusst sei und ohne irgend eine Besorgniss glauben könne, dass er in der Liebe stehe[2].

Der Gedanke nun, dass ein Christ sowohl seinen eigenen Gnadenstand anlangend, als in Betreff der Mitgliedschaft Anderer an der Kirche Christi, nur an den sittlichen Früchten einen Maasstab und gewisse Kennzeichen haben könne, ist von grossem Belang. Er begründet das Recht allenthalben, den sittlichen Maasstab anzulegen bei Prüfung des thatsächlichen Lebens der Kirche, wie sie ist. Und diesen sittlichen Zug finden wir von Wiclif an bei den sämmtlichen Vorläufern der Reformation.

X.

Hiemit gehen wir über II. zu dem zeitlichen Dasein und Leben der Kirche, und fassen 1. den Kultus in's Auge.

Eine Hauptseite des Kultus, nämlich die Predigt des Worts, haben wir nicht nöthig hier ausführlich zu besprechen, da wir bereits oben Buch II, Kap. 5 (S. 395 ff.) gezeigt haben, was Wiclif's Urtheil war über die herrschende Predigtweise seiner Zeit. Wir erinnern nur kurz daran, dass er an den Predigten seines Zeitalters zweierlei rügte: erstlich, dass man nicht Gottes Wort predige sondern andere Dinge, zum andern, dass man Gottes Wort nicht in

gratia secundum praesentem justitiam, — praesciti tamen nunquam sunt in gratia finalis perseverantiae etc.

1) *Trialogus* IV, 22. S. 325: *Reputare tamen debemus recte nobiscum viventes esse filios sanctae matris ecclesiae, et contrarie viventes esse filios synagogae Satanae. — Supplementum Trial.* c. 2. S. 416: *Non enim supponeret, quod sint tales* (wirkliche Glieder der heil. Kirche), *nisi ab evidentia capta ex opere, quo sequerentur dominum Jesum Christum.*

2) *De Veritate s. scripturae* c. 14. Handschrift 1294. fol. 39. Col. 3.

der angemessenen Weise predige, so dass dasselbe als ein »Wort des ewigen Lebens« wirken könnte.

Was sodann die übrigen Stücke des Gottesdienstes betrifft, so tadelt Wiclif wiederholt die Entartung desselben insofern, als der Kultus allzusehr in's Sinnliche hineingewachsen sei. Einmal ruft er geradezu aus: »O dass doch in unserer Kirche nicht der Ceremonien und Zeichen so gar viele gemacht würden[1])!« Denn er erkennt darin einen Rückfall in's Judenthum, welches nach Zeichen fragt, und eine Abweichung von dem geistigen Wesen des Christenthums: »Es liegt für die streitende Kirche eine Gefahr darin, zu judaisiren und in fleischlichem Sinne jene Zeichen nebst menschlichen Ueberlieferungen höher zu schätzen als dasjenige was sie bezeichnen, ja selbst auf Gottes Wort mehr nach Maassgabe leiblichen Sinnes zu achten als nach dem Lichte des Glaubens[2]).« Und wenn sich Mönche für die Pracht ihrer Klosterkirchen auf die Herrlichkeit des Salomonischen Tempels beriefen, zum Beweis, dass in der Zeit der Gnade die Basiliken nur um so schöner sein müssten, so antwortet Wiclif einmal, man müsse sich nur darüber wundern, dass sie die Handlungen jenes götzendienerischen und ausschweifenden Königs im Alten Bunde so nachahmen, und nicht das Vorbild Christi, der doch das Haupt der Kirche und ein König aller Könige sei, der auch die Zerstörung des Tempels zu Jerusalem geweissagt habe[3]). Und ein anderes Mal gibt er eine noch derbere Antwort: »Jene unverständigen Galater (vergl. Gal. 3, 1) wollen die Kirche mit Ceremonien des mosaischen Gesetzes überladen, und Christi Rathschläge bei Seite lassen! Und doch soll der innere Mensch geschmückt werden mit Tugenden, da jede sittliche Tugend unendlich besser ist als alle Reichthümer oder alle Zierrathen eines unbeseelten Körpers[4]).«

1) *De Ecclesia* c. 2. Handschrift 1294. fol. 134. Col. 2: *Utinam non multiplicarentur tot cerimoniae et signa in nostra ecclesia!*

2) *De Ecclesia* c. 19. Handschrift 1294. fol. 192. Col. 1: *Sed in isto stat periculum militantis ecclesiae, quod judaizando secundum sensum carnalem signa illa cum traditionibus humanis plus suis signatis praeponderet, vel etiam legem Dei plus attendat judicio sensus corporei quam oculo mentis vel etiam lumine fidei.*

3) Festpredigten, Nr XVI. Handschrift 3928. fol. 32. Col. 1.

4) *De blasphemia* c. 6. Handschrift 3933. fol. 134. Col. 4: *Sed isti*

Was in Hinsicht der Versinnlichung des christlichen Gottesdienstes Wiclif am verletzendsten in's Auge fiel, das waren die vielen Bilder und deren Verehrung. Vaughan folgert nur aus anderweitigen Grundsätzen Wiclif's, dass er eigentlich auch ein Gegner der Bilderkultus hätte sein sollen, meint aber, dass blos seine Schüler diese Art Andacht bekämpft haben; er selbst sei nur erst einige Jahre vor seinem Tode darauf aufmerksam geworden, dass zwischen der Beschauung eines Bildes und dem wirklichen Bilderdienste ein innerer Zusammenhang bestehe[1]. — Laut der von Vaughan nur wenig gekannten lateinischen Schriften, welche noch ungedruckt sind, hat Wiclif sich doch eingehend über diesen Gegenstand ausgesprochen. Er ist allerdings besonnen genug gewesen, ich möchte fast sagen, er hat in diesem Stücke lutherisch genug gedacht, um einzuräumen, dass Bilder, ungeachtet sie im mosaischen Gesetze verpönt waren, doch an sich in der christlichen Kirche nicht verboten seien. Er bekennt, es sei nicht in Abrede zu ziehen, dass Bilder auch in gutem Sinne gemacht werden können, wenn es geschieht, um die Gläubigen zu andächtiger Verehrung Gottes selbst anzufeuern. Andererseits aber erinnert er, dass in der ursprünglichen Kirche die Bilder nicht so vervielfältigt worden seien, wie dies jetzt der Fall sei. Ferner macht er keinen Hehl daraus, dass Bilder in mehr als einer Hinsicht wirken. Es führe z. B. zu Glaubensirrthum und zu der Vorstellung, als ob Gott der Vater, der hl. Geist körperlich seien, wenn man die Dreieinigkeit so abbilde, dass Gott der Vater wie ein alter Mann erscheint, welcher Gott den Sohn am Kreuze hängend zwischen seinen Knien hält, während Gott der heil. Geist auf beide niederschwebt, und dergleichen. Ferner gerathen sehr Viele in den Irrthum, so ein Bild für etwas Beseeltes zu halten und ihm eine förmliche Neigung zuzuwenden, was unstreitig Götzendienst ist; auch an Wunder zu glauben, die das Bild verrichte, während dies auf blosser Täuschung, höchstens auf teuflichem Betruge beruhe. »Und durch solche Täuschung eines ehebrecherischen Geschlechtes,

insensati Galatae volunt monstrose onerare Christi ecclesiam cum cerimoniis legis antiquae, dimissis Christi consiliis etc.

1) *Life and Opinions of John de Wycliffe* II, 296 folg.

welches Zeichen sucht« (Matth. 16, 4), wird das Volk Christi stets mehr geblendet. Darum muss man predigen gegen solche Kostbarkeit, Schönheit und andere Künste, wodurch wir, mehr um Geld daraus zu ziehen als um Christi Religion im Volke zu fördern, Fremde betrügen[1]).

Die Wirkung jedes Bildes soll doch nur sein, Geist und Gemüth des Menschen zu erwecken, dass er auf das Himmlische achtet. Je rascher nun nach der Erweckung zum Himmlischen die Einbildungskraft eines Menschen die Nebensachen am Bilde fallen lässt, desto besser ist es; denn in der Verzögerung der Vorstellung von Seiten der Einbildungskraft liegt das Gift der Abgötterei verborgen. Da nun das erste und grösste Gebot uns gebietet Menschenwerk nicht anzubeten, so dass den Juden vorgeschrieben war gar keine solchen Bilder zu machen, so ist klar, dass wir mit höchster Sorgfalt uns vor dem Gift unter dem Honig hüten müssen, vor abgöttischer Verehrung des Bildes anstatt des Abgebildeten[2]). Daher muss man den Leuten die Gefahr, die darin liegt, sorgfältig darlegen, zumal da Namenchristen, als natürlich oder thierisch geartet, den Glauben an die geistlichen Dinge versäumen und heutzutage gar zu sehr ihre Sinne weiden, ihr Gesicht mit dem kostbaren Schaugepränge von kirchlichen Zierrathen, ihr Gehör mit Glocken, Orgeln und der neuen Art die Stunden des Tages durch die wunderbar anschlagende Glocke zu unterscheiden, und da sonst sinnliche Dinge bereitet werden, durch welche auf unfromme Weise andere Sinne beschäftigt werden[3]).

1) *Liber Mandatorum* (*Decalogus*) c. 14. Handschrift 1339. fol. 133. Col. 2 ff. besonders 134. Col. 1: *Et de ista deceptione generationis adulterae signa quaerentis populus Christi continue plus caecatur* etc.

2) a. a. O. fol. 134. Col. 2: *Ideo de quanto expeditius post expergefactionem ad cölestia imaginativa hominis dimittit accidentia imaginis, de tanto est melius, quia in mora imaginandi latet venenum idolatriae; — ⫟ — patet, quod summa diligentia cavere debemus venenum sub melle adorando idolatrice signum loco signati.*

3) a. a. O. *Videtur mihi periculum diligentius exponendum, specialiter cum nomine tenus christiani tanquam animales vel bestiales dimissa fide credendorum spiritualium nimis hodie pascunt sensus, ut visum spectaculis ornamentorum ecclesiae sumptuosis, auditum campanis organis et novo*

Weitaus die meisten Bilder sind Darstellungen der Heiligen, ihrer Thaten und ihres Märtyrertodes. Was nun Wiclif über den Heiligendienst dachte, ist bisher viel mehr bekannt gewesen, als sein Urtheil über die Bilder; und das insonderheit aus dem Grunde, weil man im *Trialogus* hinlängliche Aussprachen über Heiligenverehrung vorfand. Vaughan hat mit Recht bemerkt, dass Wiclif Schritt vor Schritt sich selbst klarer und in seinem ablehnenden Urtheil über die Heiligenverehrung entschiedener geworden sei [1]. Wir sind in den Stand gesetzt, diese allgemeine Angabe durch besondere Nachweise zu bekräftigen. So zum Beispiel erscheint es bemerkenswerth, dass Wiclif in einer Predigt aus früheren Jahren am Feste Mariae Himmelfahrt noch ganz arglos lehrt, die Mutter unseres Herrn sei ihren wahren Verehrern eine huldvolle Mittlerin: »Kommen doch Pilger auf Erden aus Drang der Nächstenliebe denen zu Hülfe, die es bedürfen; nun aber sieht die selige Jungfrau im Himmel unser Bedürfniss, und ist noch liebevoller und erbarmungsreicher; um so treuer sorgt sie für unsere Bedürftigkeit, zumal sie weiss, dass sie so grosse Ehre erlangt hat, um der Sünder Zuflucht zu sein [2].« Was will man mehr? Der Prediger macht nur das Eine zur Bedingung, dass wir der Maria sittlich nacheifern, insbesondere in der Demuth, Armuth und Keuschheit; denn sie liebe nur diejenigen so sehr, welche ihr ähnlich sind. Wenn indes die Einwendung erhoben wird, wer sich in jenen Tugenden übt, der werde wohl auch ohne Beihülfe der Maria die ewige Belohnung erlangen, so erwidert er: Mir scheint, es ist unmöglich, dass wir belohnt werden ohne Beihülfe der Maria. Indessen gibt es Abstufungen in ihrer Hülfe, niemand

modo discernendi horas diei per campanam mirabiliter tintinantem, et sensibilia, quibus irreligiose moventur sensus alii, sunt parata.

1) *Life and Opinions* II, 293 ff.

2) XL gemischte Predigten, Handschrift 3928. fol. 235. Col. 2 — fol. 36. Col. 2, bes. 236. Col. 1: *Tertium, quod debemus credere de matre domini, quod ipsa est suis et veris cultoribus propitia procuratrix. Nam viatores ex impetu caritatis suffragantur egentibus. Sed b. virgo Maria videt in verbo (cölo?) nostram egentiam, et est magis caritativa et magis misericors. Ideo credendum est, quod fidentius procurat contra nostram egentiam et eo specialius, quo noscit se adeptam tantum honorem, ut sit refugium peccatorum.*

geht ganz leer aus von ihrem überströmenden Beistand; selbst diejenigen, welche nichts Gutes gethan, werden ihre lindernde Macht empfinden, da sie um ihrer Demuth und Fürbitte für die Menschheit willen milder werden bestraft werden. Denn sie selbst war gewissermaassen die Ursache der Menschwerdung und Passion Christi, folglich der ganzen Welterlösung. Maria kommt oftmals den Verdiensten der Sünder zuvor, denn sie verdient für die in Vergehen Befangenen, dass sie wieder aufstehen; und es gibt kein Geschlecht, Alter, Stand oder Lage jemandes in der Menschheit, der nicht nöthig hätte, die Hülfe der hl. Jungfrau anzurufen[1].

Gedanken, welche mit den kühnsten Verherrlichungen der Maria und ihrer Verdienste wetteifern. Und hiemit stimmt vollkommen, was in der letzten Predigt derselben Sammlung über den heiligen Clemens gesagt wird. Es ist Nachdruck darauf gelegt, dass man seinen Wandel betrachten und thätig nachahmen müsse, sonst würde die Anrufung um seine Fürbitte fruchtlos bleiben. Sodann aber fordert Wiclif: »Wir müssen mit Vertrauen gegen ihn unsere Bitten ergiessen[2].

Ganz anders hat er in späteren Jahren geurtheilt. Es sind zwei Fragen, über die er weiter nachgedacht hat: einmal die Berechtigung der Kirche zur Heiligsprechung gewisser Persönlichkeiten, zum andern der sittliche Werth der Andachten und gottesdienstlichen Uebungen, welche den Heiligen gewidmet werden.

Mit der ersten Frage hat sich Wiclif sichtlich längere Zeit beschäftigt. Spuren davon finde ich in seiner Schrift »Von der bürgerlichen Herrschaft«. Hier äussert er sich aber noch mit Vorsicht, ja mit einer gewissen Zurückhaltung. Denn er behauptet

1) XL gem. Pred. fol. 236. Col. 2: *Hic videtur mihi, quod impossibile est nos praemiari sine Mariae suffragio. — — — Imo illi, qui nihil meruerunt, sentient ejus levamen, cum occasione suae humilitatis et interpellationis pro humano genere mitius punientur. Ipsa enim fuit quodammodo causa incarnationis et passionis Christi, et per consequens totius salvationis mundi.*

2) a. a. O. Nr. XXXVIII. Handschrift 3928. fol. 253. Col. 2: *Et tertio debemus confidenter effundere sibi* (*i. e. sancto Clementi*) *preces* etc.

nur die Möglichkeit, dass die Kirche bei Heiligsprechungen sich selbst und andere täusche, aus Geldgier oder in Folge ungeordneter Vorliebe derer, welche dem Heiliggesprochenen nahe stehen, oder durch Vorspiegelungen des Teufels. Er setzt auch den Fall, dass manche heilige Mönche an Seligkeit höher stehen als gewisse Heilige, deren Feste die Kirche feiert; indessen übersteige es die menschliche Urtheilskraft, hierüber im einzelnen Falle zu enscheiden; deshalb müsse man sich an die Verfügung der Kirche halten. Es mögen ja wohl diejenigen, welche den Primat inne haben, ganz besondere Eingebungen in dieser Beziehung haben [1]. Einen Schritt weiter geht Wiclif in seiner Schrift »Von der Kirche«, wenn er erinnert, es möge doch ja kein Christ glauben, es sei heilsnothwendig, von diesem oder jenem, den die Kirche heilig spricht, zu glauben, dass er eben darum auch selig sei, namentlich in Betreff gewisser moderner Heiligen [2]. Am stärksten aber spricht er sich im *Trialogus* aus, wenn er, allerdings aus der Seele Anderer, wie die Redensart lautet, zu verstehen gibt, es sei eine geradezu gotteslästerliche Anmaassung von der römischen Kurie, wenn sie, abgesehen von einer speciellen Offenbarung, Personen heilig spricht, von deren Heiligkeit sie so wenig etwas wissen kann als der Priesterfürst Johannes im fernen Asien oder der türkische Sultan. Und die Abhörung von Zeugen könne doch in einer solchen Sache keinen Beweis erbringen [3]. Hiemit ist

1) *De civili Dominio* III, c. 10. Handschrift 1340. fol. 67. Col. 1: *Contingit etiam, quod multi ss. monachi et fratres sint in beatitudine altiores quam dati sancti, quorum festa solemnisat ecclesia, verumtamen discretio hujus in particulari excedit humanum judicium. Ideo standum est determinationi ecclesiae.*

2) *De Ecclesia* c. 2. Handschrift 1294. fol. 134. Col. 1 und 2: *Absit christianum credere, quod de necessitate salutis oportet omnem fidelem credere explicite de isto et quocunque, quem ecclesia nostra canonizat, ut eo ipso sit beatus. — De aliis autem modernioribus, qui canonizantur ratione parentelae, questus vel muneris, non oportet nos apponere tantam fidem* etc.

3) *Trialogus* III, 30 S. 237: *Insuper videtur multis, quod curia ista sic canonizans sanctos blaspheme praesumit, cum subducta revelatione tam plane ignorat sanctitatem defuncti, quam plane ignorat Johannes presbiter vel Soldanus.* Die letzteren Namen hat Lewald, Zeitschrift für historische Theologie 1846, 529 misverstandener Weise erklärt: der Priester Hans oder Kunz, oder der päpstliche Hofmarschall.

die Berechtigung der Kirche zur Heiligsprechung doch sehr bestimmt verneint.

Die zweite Frage ist die von dem sittlichen Werth oder Unwerth der den Heiligen gewidmeten Andachten, Uebungen und Feste. Während in früheren Jahren Wiclif dem Heiligendienst, insonderheit dem Anrufen der Jungfrau Maria um ihre Fürbitte und Beihülfe, einen inneren Werth an und für sich beigemessen hatte, nimmt er später einen wesentlich anderen Standpunkt ein. Denn jetzt stellt er ganz entschieden den Grundsatz auf: »Eine Andacht oder ein Fest irgend einem Heiligen gewidmet, hat nur in so weit einen Werth, als es die fromme Andacht gegen den Erlöser selbst zu fördern und zu erhöhen geeignet ist[1].« Und es ist im Grunde nur eine andere Wendung desselben Gedankens, wenn er sagt, die Seligen im Himmel sehen auf das verkehrte Lob, das man ihnen darbringt, und auf die vielen Heiligsprechungen und vielfache, oft sehr irdisch geartete Festfeier, womit man sie ehren will, mit Verachtung herab und entziehen ihren Beistand solchen Verehrern[2]. Darin liegt auch schon ein verwerfendes Urtheil über die ins maasslose wachsende Zahl der Heiligenfeste, als welche keineswegs zum Frommen der Kirche dienen: »Da die Apostel ohne solche Heiligenfeste Jesum Christum mehr als wir geliebt haben, so kommt es vielen rechtgläubigen Christen gewagt vor, so viele Feste der Heiligen einzusetzen; daher scheint es Etlichen, dass es besser sein würde, wenn es nicht so viele Festlichkeiten gäbe zur Beschwerung der Kirche[3].« Inwiefern aber die Unzahl von Festen und Feiertagen

1) Festpredigten (nach 1378 gehalten), Nr. I. Handschrift 3928. fol. 1. Col. 1: *Non valet festum vel devotio cujuscunque sancti citra dominum, nisi de quanto in ejus devotionem supereminenter persona solemnisans accenditur.*

2) a. a. O. Nr. II. fol. 3. Col. 1: *Cum sancti viatores* (Erdenpilger) *graviter ferunt exaltationem sui, multo magis beati despiciunt illam laudem eorum perversam; et sic beati creduntur contemnere multas canonisationes, festorum suorum multiplicationes, et cupidas atque terrenas sollemnisationes; et ita cum beati contemnunt quoscunque Deus contemserit, necessario subtrahunt suffragia a sic eos colentibus.*

3) a. a. O. Nr. I. fol. 1. Col. 1: *Cum apostoli sine talibus festis sanctorum plus nobis dilexerunt Jesum Christum, videtur multis catholicum* (ächt christliche Wahrheit), *tot sanctorum festa instituere esse temerarium;*

der Christenheit zur Last wurde, das ergibt sich aus einer gelegentlichen Aeusserung über Feiertagsarbeit. Es ist gleichfalls in einer Predigt, dass Wiclif einfliessen lässt: »Es würde keine Sünde sein von einem Seelsorger, wenn er Leute, die an irgend einem Feiertage von Heiligen, welche die Kirche heiligspricht, während ihr Fest nicht durch die hl. Schrift bestätigt ist, körperliche Arbeit verrichten, nicht wie Uebertreter der 10 Gebote mit Worten strafte oder verfolgte; denn er würde vielmehr die Freiheit der christlichen Kirche in den Grenzen, welche Christus ihr gesetzt hat, aufrecht erhalten [1].«

Unter diesen Umständen könnte es uns nur wundern, wenn Wiclif nicht auch über die mit dem Heiligenkultus so eng verknüpfte Reliquienverehrung so wie über die Wallfahrten zu heiligen Stätten sich mit Misbilligung ausgesprochen hätte. Und in der That hat er das auf unmisverstehbare Weise gethan, wenn auch zuweilen mit wohl überlegter Vorsicht. Es ist doch stark genug, wenn er sagt: »Eine schuldhafte Blindheit, eine maasslose und gierige Verehrung der Reliquien machen, dass das Volk aus Sündenschuld in grossen Irrthum verfällt. Daher bringt es in manchen Gegenden die Geldgier so weit, dass in vielen Kirchen ein Körpertheil von einer Person, die man um Geld hat heilig sprechen lassen, mit Wallfahrten, mit kostbaren Opfergaben, mit Gold- und Edelsteinschmuck an dem Grabe, mehr geehrt wird als der Leib der Mutter Gottes, der Apostel Peter und Paul oder eines andern anerkannten Heiligen. Ich misbillige keine Handlung dieser Art, kann aber auch nur wenige oder keine der Art billigen, weil diejenigen welche pilgern, Reliquien verehren und Geld sammeln, sich mindestens nützlicher beschäftigen könnten, wenn sie das unterliessen; ja aus dem Worte Gottes scheint sich

unde videtur quibusdam, quod melius esset non fore tot solemnitates ad onus ecclesiae etc.

1) Festpred. Nr. XXV fol. 48. Col. 3: *Nec ex hoc peccaret curatus, qui laborantes corporaliter in quibuscunque sollemnitatibus sanctorum, quos canonizat ecclesia, dum eorum festivitas scripturā s. non fuerat confirmata, non increparet nec persequeretur tanquam praevaricatores decalogi, cum potius servaret libertatem christianae ecclesiae in suis limitibus, quos Christus instituit.*

zu ergeben, dass alle diejenigen, welche solchen Gottesdienst üben, sich eben in dieser Zeit besser beschäftigen sollten, folglich sich schwer versündigen, indem sie ein Besseres unterlassen. Ich will nichts sagen von den Sünden, die hiebei beiderseits vorfallen, und wie die Handlung selbst eine pharisäische ist, eine alttestamentliche, aber nicht auf das neue Gesetz gegründet[1].« Psychologisch merkwürdig ist die Thatsache, dass in derselben Predigt am Feste Mariae Himmelfahrt, welche sich durch ihren Marienkultus auszeichnet (vergl. S. 557), doch schon eine Andeutung erscheint über die Verirrungen, welche sich aus der Reliquienverehrung entwickeln. Wiclif erörtert dort, wie oben bemerkt, die Frage, ob Maria leiblich gen Himmel gefahren oder nach ihrem leiblichen Tode in die Seligkeit aufgenommen sei, wobei er sich mehr zu der letzteren Annahme hinneigt. Alsdann bemerkt er: »Und weil in Folge irriger Verehrung und der Begierde des Klerus das Gegentheil sich ereignen könnte, so kommt es mir wahrscheinlich vor, dass Gott es so geordnet habe, dass der Leib Mose's, seiner Mutter, der des Evangelisten (Johannes) und vieler anderer Märtyrer, uns unbekannt bleiben sollte von wegen des Irrthums, der aus solcher Verehrung sich ergeben möchte[2].« Hingegen in einer Predigt aus den letzten Jahren seines Lebens, die am Feste Johannis Enthauptung gehalten ist, äussert Wiclif den Gedanken, dass Gott und die triumphirende Kirche die Verehrung körperlicher Reliquien überhaupt nicht billige; und er fährt sodann fort: »Daher würde es zur Ehre der Heiligen und zum Nutzen der Kirche dienen, wenn die Kostbarkeiten der Gräber, womit sie

1) *De Ecclesia* c. 19. Handschrift 1294. fol. 192. Col. 4: *Unde talis culpanda caecitas, inordinatus ac cupidus cultus circa reliquias faciunt in pönam peccati populum multum falli. Unde in multis patriis cupido pecuniae facit in multis ecclesiis, quod pars personae, emtae ut canonizetur pro confessore vel martyre, plus honoretur peregrinatione, sumptuosa oblatione et sepulcri ornatione auro et lapidibus preciosis, quam corpus matris Dei* etc. Vgl. Ev. Predigten, Nr. XXXII, *Select works* I, 83.

2) XL Predigten, Nr. XXVI. Handschrift 3928. fol. 236. Col. 1: *Et quia ex cultu erroneo et cupidine cleri contingere posset oppositum, probabile videtur Deum ordinasse corpus Moysi, matris suae, et corpus evangelistae cum multis aliis martirum corporibus sanctis esse nobis abscondita, propter errorem, qui ex cultu contingeret.*

thörichterweise geschmückt sind, an die Armen vertheilt würden. Ich weiss indes, dass derjenige, welcher diesen Irrthum scharf und ausführlich aufdecken wollte, von den Zeichenverehrern und von habsüchtigen Leuten, welche aus solchen Gräbern Gewinn ziehen, für einen offenbaren Ketzer würde gehalten werden; denn mit Verehrung der Eucharistie und mit Verehrung todter Leiber und Bilder wird die Kirche verführt durch ein ehebrecherisches Geschlecht[1].« Der Unterschied des Tons zwischen den beiden zuletzt erwähnten Aeusserungen fällt so sehr in's Ohr, dass er deutlich genug verräth, welch' bedeutende Schritte Wiclif in der Zwischenzeit gemacht haben muss hinsichtlich der Einsicht in die Schattenseiten der Heiligenverehrung. Nur ein Gedanke in Betreff der Wallfahrten möge hier noch berührt werden, es ist der, dass das christliche Volk besser thun würde, zu Hause zu bleiben und Gottes Gebote daheim zu erfüllen, als Wallfahrten zu machen zu den »Schwellen der Heiligen« und dort Opfergaben darzubringen[2].

In ganz ähnlichem Sinne spricht sich Wiclif auch über Todtenmessen und was darum und daran ist, aus. Er hält wenig darauf; und wenn er auch nicht gerade in Abrede zieht, dass Seelenmessen, Fürbitten für die Abgeschiedenen, nebst milden Stiftungen um ihretwillen, den Verstorbenen etwas nützen könnten, so macht er doch mit allem Nachdruck die Ansicht geltend, dass unter allen Umständen dasjenige, was ein Mensch bei Lebzeiten Gutes thue, sei es auch nur das Darreichen eines Bechers mit kaltem Wasser aus Liebe und um Christi willen (vergl. Matth.

1) Festpredigten, Nr. XXII. HS. fol. 43. Col. 3. Die folgenden Worte befinden sich am Schlusse der Predigt, fol. 44. Col. 1: *Unde ad honorem foret sanctorum et utilitatem ecclesiae, quod distributa forent pauperibus jocalia* (engl. *jewels*) *sepulcrorum, quibus stulte — sunt ornata. Scio tamen, quod acute et diffuse detegens hunc errorem foret a cultoribus signorum et avaris reportantibus ex talibus sepulcris lucrum, manifestus haereticus reputatus; nam in cultu et veneratione eucharistiae, tali cultu mortuorum corporum atque imaginum, per generationem adulteram ecclesia est seducta.*

2) *De civili Dominio* III, 10. Handschrift 1340. fol. 67. Col. 1: *Melius occuparetur populus domi in praeceptorum Dei observantia, quam in peregrinatione et oblatione visitando sanctorum limina.*

10, 42), demselben mehr nütze als die grossartigsten Anstalten und Stiftungen, die nach seinem Tode zum Besten seiner Seele gemacht werden möchten[1]. Hiedurch berichtigen sich einigermaassen die Bemerkungen Vaughan's über die Stellung, welche Wiclif zu der Lehre von dem Fegefeuer eingenommen habe[2].

Eine andere Seite des zeitlichen Lebens der Kirche, deren Beurtheilung durch Wiclif für uns von Belang sein dürfte, ist 2. der sittliche Zustand und Charakter der Kirche.

Wiclif geht überall von ethischen Ideen aus und legt an alle Zustände und Handlungen den sittlichen Maasstab; auch wird er bei Vorstellungen und Rügen in sittlicher Hinsicht zuweilen ganz bewegt, so dass seine Rede, voll tiefen Ernstes, einen wirklich eindringlichen, ja einschneidenden Charakter gewinnt.

Sein Urtheil über den sittlich-religiösen Stand der Christenheit fällt ziemlich ungünstig aus, wenn er den Maasstab des ersten Gebotes anlegt. Er findet, dass in der Christenheit Abgötterei und Verehrung der Kreatur überhand genommen habe. »Es liegt am Tage«, sagt er, dass wir Namenchristen Geschöpfe zu unseren Göttern machen. Der Stolze oder Ehrgeizige verehrt ein Gleichniss dessen, das im Himmel ist (2. Mos. 20, 4), weil er wie Lucifer Erhöhung oder irgend eine Würde über alles liebt; der Lüsterne verehrt ein Gleichniss dessen, das auf Erden ist. Und wenn wir auch in Schafskleidern einhergehend heuchlerisch bekennen, dass wir in der Anbetung Gottes den allerhöchsten Dienst üben, so würde es uns doch sehr wohl anstehen, sorgfältig zu forschen, ob wir unsere Aussagen auch treulich mit den Hand-

1) XL gemischte Predigten, Nr. VI. Handschrift 3928. fol. 203. Col. 3: *Licet mortuis prosint suffragia ecclesiae, verumtamen quantumlibet opus meritorium — factum a superstite est sibi magis utile, quam foret, ipso mortuo, quantumlibet magnum suffragium; sic quod plus prodest homini viventi dare in caritate »calicem aquae frigidae« pro Christi nomine, quam pro ipso mortuo, in purgatorio punito, darentur ab executoribus millies mille librae.* — *Liber Mandatorum* (*Decalogus*) c. 23. Handschrift 1339. fol. 186. Col. 2: *Si quaeritur de praestantiori modo juvandi mortuos, dicitur quod juvando vivos amplius indigentes, ut seminando opera misericordiae tam corporalia quam spiritualia secundum spiritum consilii. Non enim oportet imprudenter in uno globo una die celebrare tot missas, facere tot distributiones aut simul tot jejunationes.*

2) *Life and Opinions* II, 287 ff. bes. 291 folg.

lungen ergänzen. So lasst uns denn erörtern, ob wir das erste und grösste Gebot halten, und Gott vor allem verehren. Neigen und beugen wir uns nicht vor den Reichen dieser Welt aufmerksamer, um Lohn an weltlicher Ehre oder zeitlichem Vortheil davon zu tragen, als um ihrer sittlichen Güte oder geistlichen Förderung willen? Breitet nicht der Geizige bald die Arme aus bald die Hände, um Münzen zu ergreifen, und ehrt er nicht ein andermal mit aller Bemühung Menschen, die seinen Gewinn hindern oder fördern können? Wirft sich nicht der Ausschweifende, als wenn er dem Götzen Moloch opferte, mit ganzem Leibe vor der Buhlerin nieder? Widmet er nicht solchen Personen weltliche Verehrung? räuchert er ihnen nicht Gold in Beutelchen, um mit Salben und Wohlgerüchen den Fluss der Wollust wohlriechend zu machen? bringt er nicht verschiedene Geschenke dar, damit die Buhlerin mit mannigfacher Zierrath wundervoller geschmückt werde als ein Bild der heiligen Jungfrau? — Zeigt nicht das alles, dass wir Fleisch, Welt und Teufel mehr lieben als Gott, weil wir ihre Gebote sorgfältiger beobachten? — Welche Gewalt sollte das Himmelreich leiden in unseren Zeiten (vergl. Matth. 11, 12), während die Pforten der Hölle verriegelt wären! Aber ach! breit und vielbetreten ist der Weg, der zur Hölle führt, hingegen schmal und verlassen ist der Weg, welcher zum Himmel führt! (Matth. 7, 13 fg.) Das macht, dass die Menschen ungläubigerweise das Sichtbare und Zeitliche mehr lieben als die unsichtbaren Güter, und, was am meisten Schaden stiftet, mehr Freude haben an Gebäuden, Kleidern, Zierrathen und anderen künstlichen Dingen die von Menschen erfunden sind, als an den unerschaffenen Urbildern.« — Schliesslich zieht Wiclif die Folgerung, dass wenigstens der grösste Theil der Christenheit angesteckt sei von der einreissenden Abgötterei, und das Werk seiner Hände in der That höher schätze als Gott den Herrn[1]).

Alles zusammengenommen, hat Wiclif sich die Ueberzeugung gebildet, dass die Menschheit sittlich im Sinken begriffen sei: »Da die Welt Christi Gesetz verlässt und in Gemässheit

1) *Liber Mandatorum* (*Decalogus*) c. 15. Handschrift 1339. fol. 136. Col. 1 — fol. 137. Col. 2.

menschlicher Satzungen zur Begierde nach dem Zeitlichen hinneigt, so muss nothwendig Aergerniss kommen [1].« Und wenn er eine Vergleichung zwischen den Bösen anstellt, so scheint es ihm, als sei die Abstufung eine dreifache: böse sind Leute vom Volk, schlimmer weltliche Vorgesetzte, aber am schlimmsten sind geistliche Vorsteher [2].

Demnach lässt sich im voraus erwarten, dass Wiclif die sittliche Entartung des Klerus seiner Zeit nicht übersehen haben wird. Im Gegentheil, es ist ihm ganz klar, dass die Kirche von inneren Feinden weit mehr als von äusseren bedroht wird, insbesondere »von einer Geistlichkeit, welche der Habsucht fröhnt, somit dem Kreuze Christi und dem Evangelium feind ist [3].« Schon dieses kurze Wort gibt zu verstehen, dass Wiclif zwar ein offenes Auge hat für jeden religiösen Mangel und für alle sittlichen Fehler der Geistlichkeit seiner Zeit, aber als die eigentliche Wurzel des Bösen im Klerus dessen Verweltlichung und Habsucht ansieht. Dies lässt sich aber nur im Zusammenhang mit alle dem ausführen, was Wiclif über die Verfassung der Kirche sagt.

3. Verfassung der Kirche.

Die erste Grundlage der katholischen Verfassung ist die Theilung der Kirche in zwei Stände, Klerus und Laien, oder die Unterscheidung zwischen lehrender und hörender, regierender und gehorchender Kirche. Ein Unterschied, welchen die Reformation von vorn herein aufgehoben hat, indem an die Stelle eines Standesunterschiedes der Begriff des Amtes gesetzt, mit andern

1) *De civili Dominio* II, 17. Handschrift 1341. fol. 238. Col. 1: *Mundo quidem, relicta Christi lege, declinante secundum traditiones humanas ad cupiditatem temporalium, necesse est ut contumeliae et scandala oriantur.*

2) *De Ecclesia* c. 5. Handschrift 1294. fol. 142. Col. 3: *Omnes praesciti constituunt unum corpus. — — Ex quo patet, quod oportet esse unam generationem, quae fuit mala in vulgaribus, pejor in secularibus praepositis, sed pessima in praelatis.*

3) *De civili Dominio* II, 2. Handschrift 1341. fol. 156. Col. 1: *Si non fallor, longe plus infestatur ecclesia ab inimicis domesticis, ut clero avaritiae dedito et sic cruci Christi ac legi evangelicae inimico, quam a Judaeis vel paganis forinsecus.*

Worten, das allgemeine Priesterthum der Gläubigen behauptet wurde.

Wie stellt sich Wiclif zu jener Grundvoraussetzung der katholischen Kirche? Er verneint sie nicht im Begriff mit klarem Bewusstsein, aber er stellt doch Ansichten auf, welche derselben indirekt entgegenstehen. Denn er ist weit entfernt, die persönliche Verantwortlichkeit, also auch Gewissensfreiheit der Gemeindeglieder zu verkennen; im Gegentheil, er fordert, dass jeder Christ Erkenntniss der Wahrheit haben, in gewissem Sinne Theologe sein solle, denn Glaube sei die höchste Theologie. Der Unterschied in der Erkenntniss zwischen Gemeindeglied und Priester sei nur ein gradueller[1]. Ja, Wiclif geht noch weiter. Nicht nur, dass er den Fall als möglich setzt, dass Theologen und Priester eine verkehrte Richtung in Lehre und Leben einschlagen könnten, während Laien der Wahrheit treu blieben; sondern er behauptet geradezu die Wirklichkeit dieses Verhältnisses. Aus Anlass der Bekämpfung des Glaubenssatzes von der Wandlung im Abendmahl spricht er aus: Gott erhält immer die natürliche Kenntniss in den Laien, und bewahrt das rechtgläubige Verständniss in einigen Klerikern, wie in Griechenland und sonst, wo es ihm gefällt[2]. Ja er scheut sich nicht den Grundsatz auf-

1) *De Veritate s. scripturae* c. 24. Handschrift 1294. fol. 78. Col. 2: *Omnem christianum oportet esse theologum, quia necesse est omnem Christianum addiscere fidem ecclesiae, vel scientia infusa vel cum hoc scientia humanitus acquisita; aliter enim non foret fidelis, fides autem est summa theologia. Ideo oportet omnem catholicum esse theologum: sed sacerdotem, in quantum superior, secundum quandam excellentiam.* Vgl. *De civili Dominio* I, 44. Handschrift 1341. fol. 130. Col. 2: *Omnis homo debet esse theologus et legista; nam omnis debet esse christianus, quod tamen non potest esse nisi legem mandatorum Dei cognoverit.* II, c. 13. fol. 210. Col. 2. Jeder Christ ist verpflichtet, die Rathschläge Christi, wenigstens einige derselben, zu befolgen, *ad quod judicandum erit discretus sibi ipsi judex optimus.*

2) *Trialogus* IV, 5. S. 261: *Sed Deus sicut semper servat notitiam naturalem in laicis, sic semper servat sensum catholicum in quibusdam clericis, ut in Graecia vel alibi, ubi placet.* In seiner Schrift: *Cruciata*, c. 8. Handschrift 3929. fol. 237. Col. 2, behauptet Wiclif die Möglichkeit, dass einmal die streitende Kirche nur aus armen Gläubigen bestehe, welche in vielen Ländern zerstreut wohnen, aus Leuten, welche Christo treuer folgen in ihrem sittlichen Wandel, als Papst und Cardinäle.

zustellen, so sehr auch derselbe Anstoss erregen mag, dass Laien berechtigt seien, falls die geistlichen Vorgesetzten derselben ihre Schuldigkeit nicht thun oder gewissen Lastern und Vergehen ergeben sind, ihnen die Kirchengüter zu entziehen. Ein Grundsatz, der zweifellos auf der Voraussetzung ruht, dass Laien im Stande und berechtigt seien, über den Wandel und die Amtsführung ihrer geistlichen Vorgesetzten zu urtheilen. Es würde eine staunenswerthe Kühnheit gewesen sein, solches zu behaupten, wenn nicht das kanonische Recht selbst dafür wäre und päpstliche Vorgänge den Gemeinden jene Berechtigung zugesprochen hätten. Und das weiss Wiclif sehr gut für sich zu verwenden. Wir erinnern nur an die Maassregeln, welche Gregor VII. seiner Zeit ergriffen hat, um seine Reformen durchzuführen, insbesondere die Priesterehe auszurotten. Er hat zu diesem Zwecke die Gemeinden, d. h. die Laien aufgeboten, die bei verehelichten Priestern keine Messe mehr hören, die Kirche nicht mehr besuchen durften und ihre Pfarrer so zu sagen in Verruf thaten, alles auf päpstlichen Befehl (s. oben S. 38 [1]). Allerdings macht Wiclif eine andere Anwendung von dem Grundsatze, als Hildebrand, aber der Grundsatz ist doch beidemal einer und derselbe, nämlich dass untreue und gewissenlose Kleriker die Rüge und thätliche Zurechtweisung der Laien verdienen. Wiclif betont dieses Recht der Laien so stark, dass er es als eine förmliche Pflicht darstellt, deren Versäumniss nicht zu verantworten sei: ein Gemeindeglied, welches solche Rüge unterlässt, macht sich zum Mitschuldigen an der Sünde seines geistlichen Vorgesetzten [2]; während Laien, welche einem

1) *De Veritate s. scripturae* c. 25. Handschrift 1294. fol. 82. Col. 4: *Ex istis colligi potest sententia, quam saepe inserui, licet sit mundo odibilis, quod licet laicis in casu tam subtrahere quam auferre bona ecclesiae a suis praepositis. Et voco praepositos quoscunque, qui debent juvare suos subditos spirituali suffragio, — — ut patet de episcopis et clericis etc.* In der weiteren Ausführung widerlegt Wiclif, fol. 86. Col. 2. die Einrede, dass die Laien über den Wandel und die Amtsführung ihrer geistlichen Vorgesetzten gar nicht urtheilen dürften. Diesen Gedanken weist er mit der Bemerkung zurück, das hiesse so viel als, es stehe ihnen nicht zu, um ihr eigenes Heil sich zu bekümmern.

2) *De Veritate s. scripturae* c. 26. fol. 88. Col. 2: *Non excusatur parochianus tali praeposito innuitive consentiens; quin participat peccatis praepositi, qui sic fovet.*

Unwürdigen die Güter der Kirche nehmen, sie ihm nicht als einem geistlichen Oberen oder Kirchendiener nehmen, sondern als einem Feinde der Kirche[1].

Und Wiclif denkt sich dies nicht blos als eine Möglichkeit, die etwa in einzelnen Ausnahmefällen sich verwirklichen könnte; sondern er glaubt, dass allerlei Misbräuche, Einverleibung von Pfarrstellen an Stifter, Nachsichtsertheilungen, Versäumniss nothwendiger Rüge, so weit getrieben werden könnten, dass der sogenannte Klerus ganz weltlich werden würde[2]. Andererseits aber hält er es für nicht undenkbar, dass die Kirche einmal eine Zeit lang blos aus Laien bestehen könnte[3].

Aus dem Bisherigen erhellt klar genug, dass Wiclif die katholische Eintheilung der Kirche in zwei Stände, Klerus und Laienstand, wornach die Laien nur zu gehorchen haben, selbständigen Urtheils und »freier Selbstentscheidung« in kirchlichen Dingen entbehren sollen, keineswegs sich angeeignet hat. Im Gegentheil, er erkennt das allgemeine Priesterthum der Gläubigen an, obwohl ihm dieser Ausdruck fremd ist. Hiefür legt schon sein Begriff der Kirche als Gesammtheit der Erwählten, mittelbar Zeugniss ab. Denn es liegt am Tage, dass in Gemässheit dieses Begriffes die Kluft, welche zwischen einem »Erwählten« und einem »Vorherversehenen« besteht, ungleich grösser gedacht werden muss als diejenige, welche zwischen einem Kleriker und einem Laien befestigt ist. Und vollends ein Erwählter, ein gläubiger und treuer Christ (*trew man*), wenn er auch ein Laie ist, steht doch vor Gott unendlich höher, als ein Pfarrer, Bischof und sogar Papst, wenn dieser zwar kraft der Priesterweihe und hierarchischen Ordnung in der »gemischten Kirche« hochgestellt, aber nur dem Na-

1) *De Veritate s. scripturae,* Handschrift fol. 88. Col. 4: *Laici legitime auferentes bona ecclesiae ab indigno non auferunt ab eo tanquam praelato vel ministro ecclesiae, sed, ut vere debent credere, ab ecclesiae inimico.*

2) a. a. O. c. 24. fol. 80. Col. 2.

3) *De civili Dominio* I, 43. Handschrift 1341. fol. 127. Col. 2. Wiclif bemerkt hier, wenn man sich damit tröste, dass das »Schifflein Petri« niemals untergehen könne, so sei dies, je nachdem man es verstehe, sophistisch; die streitende Kirche könne bald im einen bald im anderen Volke, bald in ganz wenigen bestehen. *Nec video, quin dicta navis Petri possit pure pro tempore stare in laicis.*

men nach ein Christ und Priester, in Wahrheit ein Feind der Kirche und ein Glied am Leibe des bösen Feindes ist.

Jener Dualismus zwischen »Erwählten« und »Vorhergesehenen«, zwischen »Gliedern Christi« und »Gliedern des Antichrists« geht nun durch die ganze Stufenleiter der Hierarchie hindurch.

Dem Pfarramt hat Wiclif, wie wir schon im 5. Kapitel gezeigt haben, sowohl im Leben und eigenen Beruf, als in seinem Nachdenken und mündlichen wie schriftlichen Wirken auf Andere, die unablässigste Bemühung gewidmet. Insbesondere handelt davon der ganze Traktat »Vom Pfarramt«; aber es gibt auch sonst kaum eine von seinen umfangreicheren oder kleineren Schriften, worin er nicht auf das Pfarramt zurückkäme, schildernd, wie es in Wirklichkeit ist, und dahin arbeitend, dass es wieder werde was es sein soll. Mit grosser Aufrichtigkeit stellt er die Versäumnisse und Sünden der »falschen Hirten« in's Licht[1]. Er klagt vor allem über Versäumniss der vorzüglichsten Pflicht des Amtes, Gottes Wort zu predigen; man unterlasse es, die Schafe zu weiden, die Pfarrer seien häufig »stumme Hunde[2]«. Ferner rügt er oftmals und bitter genug das völlig weltliche Sinnen und Trachten vieler Pfarrer, welche vor lauter Herrendienst den Gottesdienst dahinten lassen; oder ihre Zeit mit Jagen, Schmausen, Gesellschaften u. dergl. verderben, oder so ganz und gar irdisch gesinnt seien, dass man sie nur mit Maulwürfen vergleichen könne; sie widmen sich nur dem Geldsammeln; theils predigen sie des Gewinns wegen, theils wissen sie die Armen auszusaugen, deren Anwälte sie sein sollten[3]. — Man möge nicht annehmen, dass Wiclif über alle Pfarrer das gleiche Urtheil gefällt habe. Er war ja selbst ein gewissenhafter Seelsorger, und

1) *De Veritate s. scripturae* c. 23. Handschrift 1294. fol. 77. Col. 2 bis fol. 78. Col. 1. (*pseudopastores*) nach Ezech. 34.

2) *De officio pastorali* II, c. 1—4. S. 31 ff. *Liber Mandatorum* c. 30: *Clerici caecantur ignorantia proprii officii, quod est praedicatio verbi Dei.* XL vermischte Predigten, Nr. XXIX. Handschrift 3928. fol. 238. Col. 3: *Quidam sunt canes muti non valentes latrare* etc.

3) *Liber Mandatorum* c. 10. Handschrift 1339. fol. 114. Col. 2; c. 26. fol 205. Col. 1. *De civili Dominio* I, 25. Handschrift 1341. fol. 59. Col. 1. XXIV Predigten, Nr. V. Handschrift 3928. fol. 141. Col. 2. XL vermischte Predigten, Nr. XXIX. fol. 238. Col. 3. *Select works* I, 11 folg.; II, 60 u. s. w.

mag wohl manche treue Pfarrer im Lande gekannt haben. Daher weiss er auch recht wohl zu unterscheiden. »Es gibt«, sagt er einmal, »drei Stufen von angeblichen Pfarrern: einige sind es in Wahrheit und dem Namen nach, als wahre Hirten; Einige sind es aber blos dem Namen nach. Und diese theilen sich dreifach: etliche nämlich predigen und thun das Amt eines Hirten an sich, allein sie thun es hauptsächlich um des weltlichen Ruhmes oder Gewinnes willen; und diese nennt Augustin »Miethlinge«. Die Männer der zweiten Art erfüllen das Hirtenamt gar nicht, doch fügen sie den Schafen auch keinen fühlbaren Schaden zu; weil sie jedoch auf Grund ihrer Würde Güter der Armen von ihren Untergebenen rauben, werden sie von Christo »Diebe und Räuber« genannt (Joh. 10, 8). Die dritte Gattung aber raubt nicht allein ganz offen, und ohne einen Gegendienst zu erweisen, die Güter der Armen, sondern sie greifen auch wie Wölfe ihre Untergebenen an und reizen sie vielfach zu Sünden; und das sind die »reissenden Wölfe« (Matth. 7, 15). Ein Hirte aber tritt in's Amt ein durch die Thüre, welche Christus ist, um Gott und seiner Kirche demüthig zu dienen, und nicht irdischen Gewinnes oder weltlicher Vorzüge halber. Dieser leitet aber die Schafe auf dem Wege, der zum Himmel führt, durch das Beispiel heiligen Wandels; er heilt die Kranken durch Anwendung des sakramentlichen Heilsmittels, weidet die Hungrigen durch Darreichung heiliger Predigt, und tränkt endlich die Durstigen durch Aufdecken der Weisheit der Schrift, mit Beihülfe des Lesens heiliger Auslegung[1].«

Ueber die Ehelosigkeit der Priester spricht sich Wiclif wiederholt aus. Er bezeichnet in mehreren Stellen das Gebot des Priestercölibats als eine geradezu unbiblische, heuchlerische und sittlich verderbliche Satzung; weder Christus noch seine Apostel haben die Priesterehe verboten, dieselbe vielmehr gebilligt[2]. Er verweist nicht nur auf die Sitte der ältesten Kirche, verehelichte Männer zu Bischöfen zu weihen, sondern auch auf die noch fort-

1) *De Veritate s. scripturae* c. 23. Handschrift 1294. fol. 75. Col. 2 und 3.

2) *Of weddid men and wifis*, in *Select english Works of John Wyclif*, ed. Arnold, Oxford 1871, III, 189 folg. *On the seven deadly sins* c. 29 folg. ebendaselbst 163.

dauernde Priesterehe in der griechischen Kirche[1]. Und was die Gegenwart betrifft, so bekennt er, nicht einsehen zu können, warum nicht überall in der Christenheit Nachsicht ertheilt werden sollte an Verehelichte, dass sie Priester bleiben dürften, zumal wenn keine eben so tüchtigen Bewerber um die Priesterweihe vorhanden sein sollten. Insbesondere macht er geltend, es würde doch unstreitig das geringere Uebel sein, wenn Männer, die eine ehrliche Ehe führen und sowohl der Kirche als ihrem Hause wohl vorstehen, unbeschadet ihrer Ehe zu Priestern geweiht werden, als wenn Priester zwar ausser der Ehe leben, aber ungeachtet des Keuschheitsgelübdes mit Frauen, Wittwen, Jungfrauen Unzucht treiben[2]. Freilich seitdem die Heuchler der Menschen Satzungen höher anschlagen als das Wort der Schrift, verabscheuen sie die Verehelichung eines Priesters wie Gift, lassen sich aber in Unzucht der schändlichsten Art ein. Und doch verbietet die Schrift die Verehelichung eines Priesters nicht, wohl aber verbietet sie Unzucht ganz allgemein auch jedem Weltlichen[3]. Aber auch abgesehen von solchen Sünden und Lastern, meint Wiclif, würde es immerhin besser sein, wenn ein Priester in der Ehe lebe, als wenn er zwar unverehelicht bleibe, aber nebenbei einen ganz und gar weltlichen Wandel führe, der Herrschsucht und Geldgier fröhne[4]. Aber dem sei wie ihm wolle, Wiclif lässt sich durch

1) *De Veritate s. scripturae* c. 24. fol. 81. Col. 2: *In primitiva ecclesia ordinati sunt monogami in episcopos, — — — et sic continuata est talis copula in orientali christianismo.*

2) a. a. O. fol. 81. Col. 3: *Numquid credimus communius malum fuisse conjugatos literatos et castos gubernationi ecclesiae et domus suae intentos, stante conjugio ordinari presbyteros, quam nos extra conjugium post votum continentiae cognoscere omne genus mulierum ut meretrices, conjugatas atque viduas et virgines, imo proprias filias speciales?*

3) *Responsiones ad argumenta Radulphi de Strode*, Handschrift 1338. fol. 120. Col. 4.

4) *De officio pastorali* II, 11. S. 46: Die Jünger Christi haben sich in Pharisäer verwandelt, welche Mücken seigen und Kameele verschlucken. *Nam conjugium secundum legem Christi eis licitum odiunt ut venenum, et seculare dominium eis a Christo prohibitum nimis avide amplexantur.* Ganz ähnlich *De officio regis* c. 2. Handschrift 3933. fol. 8. Col. 1. Vgl. *De civili Dominio* II, 13. Handschrift 1341. fol. 105. Col. 1: *Unde, si non fallor, minus malum foret clericum uxorari, quam circa mundum esse sollicitum* — *Of weddid men and wifis*, in *Select works* III, 190.

solche Erfahrungen nicht in der Ueberzeugung irre machen, dass gerade das Pfarramt, recht verwaltet, das nützlichste und für die Kirche einzig unentbehrliche Amt sei, dass alle übrigen Stufen der Hierarchie wegfallen könnten, während das Amt der Seelsorger in den Gemeinden bestätigt und aufrecht erhalten werden müsse [1]).

Die letztere Aeusserung hängt mit Wiclif's Ansicht von den höheren Stufen der Hierarchie zusammen, vorzüglich mit der Ueberzeugung, die er schon früher geltend gemacht hat, dass zwischen Priester und Bischof ein Unterschied kraft der Weihe nicht bestehe, dass vielmehr jeder rechtmässig ordinirte Priester die Vollmacht besitze, alle Sakramente zureichend zu spenden. Unter den 19 Sätzen Wiclif's, welche Papst Gregor XI. im Jahre 1377 verworfen hat, befindet sich bereits auch dieser Satz. Und ich finde, dass derselbe aus Wiclif's Schrift *De civili Dominio* excerpirt war [2]). Diese Ueberzeugung hat Wiclif von da an nicht nur stets festgehalten, sondern noch kühner und consequenter ausgebildet, wie aus seinen späteren Schriften sich ersehen lässt. Befestigt in seiner Ueberzeugung hat ihn theils die heil. Schrift, theils die Kirchengeschichte. Aus der heil. Schrift hat er die Einsicht geschöpft, dass die apostolische Kirche ausschliesslich nur den Unterschied zwischen Presbytern und Diakonen kannte, nicht aber einen Unterschied machte zwischen Presbyter und Bischof, die in der apostolischen Zeit identisch waren [3]).

1) Festpredigten, Nr. XLVI. Handschrift 3928. fol. 93. Col. 3: *Ratificari quidem debet status residentium curatorum, et subtrahi totum residuum.*

2) In der Beilage zu den päpstlichen Schreiben vom 22. Mai 1377, lautet Nr. 16 folgendermaassen: *Hoc debet catholice credi, quilibet sacerdos rite ordinatus habet potestatem sufficienter sacramenta quaelibet conferendi et per consequens quemlibet contritum a peccato quolibet absolvendi.* Und die Originalstelle dafür ist, wie jeder Leser sich überzeugen wird, *De civili Dominio* I, 38 Schluss, Handschrift 1341. fol. 93. Col. 1: *Hoc ergo catholice credi debet, quod quilibet sacerdos rite ordinatus habet potestatem sufficientem quaelibet sacramenta conferendi absolvendi, nec aliter potest papa absolvere. Nam quantum ad potestatem ordinis omnes sacerdotes sunt pares, licet potestas inferioris rationabiliter sit ligata.*

3) *Trialogus* IV, 15. S. 296 · *Unum audacter assero, quod in primitiva*

Und die Kirchengeschichte hat ihn weiter belehrt, dass auch noch geraume Zeit nach dem apostolischen Zeitalter die Gleichheit des Presbyteramtes und des bischöflichen Amtes fortbestanden hat, eine Thatsache, für die sich Wiclif auf das Zeugniss des Hieronymus beruft, die dem Mittelalter hauptsächlich aus dem kanonischen Rechtsbuche bekannt war, in welches die einschlagende Stelle des genannten Kirchenvaters aufgenommen ist [1]. Den Uebergang aus der urchristlichen Gleichheit zwischen Priester und Bischof in das Stadium der bischöflichen Superiorität und fernerer Ausbildung der hierarchischen Stufenleiter hat sich Wiclif allerdings anders gedacht, als er laut dem Zeugniss der Geschichte in Wirklichkeit erfolgt ist. Die Schuld dieser irrigen Anschauung liegt aber nicht an ihm selbst, sondern an seiner Zeit, nämlich in der Herrschaft einer ungeschichtlichen und an Sagen gebundenen Ueberlieferung im Mittelalter überhaupt [2]. Wiclif geht nämlich davon aus, dass Constantin der Grosse den römischen Bischof (in der Person Silvester's I.) nicht nur mit reichen Kirchengütern, sondern auch mit neuen Vollmachten und Ehren ausgestattet habe: eine Folge davon sei die Erhebung der Bischöfe über die Priesterschaft auch anderswo in der Kirche, und die Ausbildung einer hierarchischen Stufenleiter, mit Einschluss des päpstlichen Primates, gewesen [3]. Vermöge dieser Voraussetzung spricht Wiclif

ecclesia ut tempore Pauli suffecerunt duo ordines clericorum, scilicet sacerdos atque diaconus. Secundo dico, quod in tempore apostoli fuit idem presbyter atque episcopus; patet 1. Timoth. 3. *et ad Titum* 1. Vgl. *Supplementum Trialogi* c. 6. S. 438: *ut olim omnes sacerdotes vocati fuerunt episcopi. — De officio pastorali* I, 4. S. 11: *Apostolus voluit episcopos, quos vocat quoscunque curatos.*

1) *Trialogus* IV, 15. S. 296. vgl. *Decreti Pars* I. *Distinct.* 95. c. 5. und Hieron. *Comm. in ep. ad Tit.* 1, 5. Opp. Vol. VII, 694 folg. ed. Vallarsi Venet. 1766.

2) Vgl. Döllinger, Die Papstfabeln des Mittelalters 2. Aufl. S. 186.

3) Festpredigten, Nr. XLVI. Handschrift 3928. fol. 93. Col. 3: *Tertio introducta est secundum ordinationem caesaream praesidentia episcoporum* (Conjectur; die Handschrift hat deutlich *ipsorum*, was sich nur auf das vorangehende *curatorum* beziehen könnte). Vgl. *Trialogus* IV, 15. S. 296 folg.: *Verum videtur, quod superbia Caesarea hos gradus et ordines adinvenit;* er nennt unmittelbar zuvor Papst und Cardinäle, Patriarchen und Erzbischöfe, Bischöfe und Archidiakonen, Officialen und Dekane, nebst

an unzähligen Stellen von kaiserlicher Vollmacht des Papstes, z. B. *Trialogus* IV, 32, S. 359. *Supplementum Trial.* c. 10, S. 454, wodurch er zur Ueberhebung veranlasst worden sei, sich habe verblenden lassen u. s. w. Und wenn Wiclif von *episcopi caesarei* redet, so schwebt ihm gleichfalls die angebliche Schenkung Kaiser Constantin's vor, als wodurch die urchristliche Gleichstellung von Bischöfen und Presbytern erstmals verrückt und den Bischöfen eine ungehörige und unberechtigte Gewalt zugewandt worden sei.

Wiclif's Begriffe vom Papstthum sind vermeintlich genau bekannt; und doch kennt man sie bis jetzt blos aus seinen spätesten Schriften, eben deshalb aber nur sehr unvollständig. Nehme ich, wie billig, auch auf seine früheren Schriften Rücksicht, so finde ich, dass er seine Ansichten in diesem Betracht nicht unbedeutend geändert hat, so zwar, dass eine stetige Verschärfung seines Urtheils sich beobachten lässt. Ich glaube in dieser Beziehung drei Stufen der Entwickelung bei ihm unterscheiden zu können. Dieselben lassen sich zeitlich gegen einander abgrenzen, während sie zugleich sachlich sich entschieden gegen einander abheben. Chronologisch betrachtet reicht die erste Stufe bis zum Ausbruch des Schisma im Jahre 1378; die zweite umfasst die paar Jahre von 1378 bis Frühjahr 1381; die dritte erstreckt sich von da an bis zu seinem Tode, 1384. Sachlich unterscheiden sich diese Entwickelungsstufen so, dass ich sie in der Kürze bezeichnen möchte: anfangs gemässigte Anerkennung des päpstlichen Primats, sodann prinzipielle Emancipation von ihm, endlich entschiedenste Bekämpfung desselben. Ich habe dies im Einzelnen nachzuweisen.

Das erste Stadium, seit dem frühesten Auftreten Wiclif's in kirchlich-politischen Fragen und bis zum Jahre 1378, trägt den Stempel einer gemässigten Anerkennung des päpstlichen Primates. Hier ist Wiclif noch weit davon entfernt, das

den übrigen Beamten, *quorum non est numerus neque ordo.* Ebenso an vielen anderen Stellen, — z. B. Festpredigten, Nr. XL. fol. 81. Col. 3: *Licet Constantinus Imperator decrevit, suum episcopum atque clerum esse superiorem in mundana gloria quam reliquos in privatis aliis provinciis, et licet Antichristus sequens in hoc errore ampliavit istam haeresim, tamen fidelis debet recognoscere fidem Christi dictam Gal.* 2, 6.

Papstthum als solches in seinem Kern und Wesen anzugreifen. Er widmet ihm, als der kirchlichen Centralgewalt, eine wirkliche Anerkennung und ungeheuchelte Achtung. Aber allerdings nur innerhalb gewisser Schranken, auf deren Einhaltung er mit Nachdruck dringt. Und eben hierin liegt die liberale und reformatorische Tendenz, welche auch schon dieses erste Stadium charakterisirt. Welches sind diese Schranken? Sie sind gedoppelter Art: einmal dem Staate gegenüber wehren sie allen Uebergriffen des Papstthums, seien diese nun finanzieller oder staatsrechtlicher Art. Hieher gehören die Erörterungen, welche Wiclif beim Anfange seiner öffentlichen Laufbahn angestellt hat theils über die Ansprüche des Papstthums auf eine Lehensabgabe von Seiten Englands, theils über andere dergleichen Dinge. Dahin schlägt auch seine Mitwirkung ein bei den Unterhandlungen zu Brügge, im Jahre 1374/5. In dieser Richtung spricht er sich hie und da mit grosser Vorsicht und Zurückhaltung, zuweilen aber doch auch mit Nachdruck aus[1]. In der Regel schärfer äussert sich Wiclif über die finanzielle Ausbeutung der Länder, die er geradezu einen Diebstahl, eine Beraubung der Kirche nennt[2]. Zum andern, was das rein kirchliche und geistliche Gebiet betrifft, so richtet Wiclif insofern eine Schranke auf, als er die angebliche Heilsnothwendigkeit und unbedingte Vollmacht des Papstthums

1) z. B. *De civili Dominio* II, 4. Handschrift 1341. fol. 164. Col. 2, erwähnt er zwar die Belehnung des Königs Johann ohne Land mit der Krone England gegen eine Lehensabgabe, die Uebertragung der Krone von Castilien von Peter dem Grausamen auf Heinrich den Bastard, durch Urban V. (1366), bemerkt aber sofort über diese und ähnliche Fälle, wo der Papst als Nachfolger Petri das Recht in Anspruch genommen, über Reiche zu verfügen, es sei nicht seine Sache zu erörtern, ob der Papst das gethan habe aus väterlicher Zuneigung, oder seinen Verbündeten zu Liebe, oder um Misbräuche weltlicher Fürsten zu rügen (*non est meum discutere*). Eine der nachdrücklichsten Stellen ist die *De civili Dominio* I, 19. Handschrift 1340. fol. 160. Col. 1: Die Hoheit des Papstes steht in seiner Niedrigkeit, Armuth und Dienstfertigkeit. Wenn er aus der Art schlägt, sich verweltlicht und ein hartnäckiger Vertheidiger seiner weltlichen Hoheit wird, dann scheint es dem Verf., dass er ein Erzketzer wird, und sowohl seiner geistlichen Würde als seiner irdischen Herrschaft entsetzt werden muss.

2) Im *Liber Mandatorum* c. 26. Handschrift 1339. fol. 205. Col. 1, handelt er davon beim VII. Gebot: »Du sollst nicht stehlen!«

verneint. Schon der Umstand ist ein Zeichen dieser Gesinnung, dass er das sittliche Recht zu einer wissenschaftlichen Untersuchung über die Vollmacht des Papstes vertritt [1]. Mehr als einmal bekämpft er mit Klarheit und Schärfe den Satz, dass die Stellung und das Kirchenregiment des Papstes schlechthin unentbehrlich und heilsnothwendig sei [2]. Wiclif gelangt zu demselben Ergebniss, welches Melanchthon in den Worten ausgedrückt hat, der Papst möge *jure humano* als Haupt der Kirche anerkannt werden, nur nicht *jure divino*. Natürlich konnte Wiclif bei solchen Voraussetzungen auch die Unfehlbarkeit und angeblich absolute Vollmacht des Papstes in geistlichen Dingen nicht zugestehen. Im Gegentheil erklärt er ganz unverhohlen, dass der Papst in seinem Urtheil irren könne: Gott allein sei sündlos und nur Gottes Wort allein sei unfehlbar [3]. Ein Erwählter dürfe glauben, dass der Papst und die römische Kirche ihn mit Unrecht in Bann thue; und dies begründet er mit dem Satze, es sei möglich, dass sowohl der Papst als die ganze römische Kirche Todsünde begehe und verdammt werde; folglich könne er auch seine Macht misbrauchen, indem er auf unerlaubte Weise in den Bann thue, aus Begierde nach Ehre und Glücksgütern. Habe doch auch Petrus dreimal gesündigt nach seiner Erwählung, seiner Weihe und der Uebertragung stellvertretender Gewalt; folglich werde noch viel mehr irgend ein späterer Nachfolger in seinem Amte sündigen können. — Das sind Ansichten, wie wir sie bei manchen entschlossenen Episkopalisten, z. B. bei Gallikanern, auch finden.

1) *De Veritate s. scripturae* c. 11. Handschrift 1294. fol. 30. Col. 3.

2) In einer seiner frühesten Schriften: *De civili Dominio* I, 43. Handschrift 1341. fol. 123. Col. 1, behauptet er, dass »keine Person in der römischen Kirche schlechthin nothwendig sei, um die Kirche zu regieren«. Und in dem Buche: *De Veritate s. scripturae*, welches im Jahr 1378 verfasst ist, behandelt er es, c. 20. Handschrift 1294. fol. 65. Col. 4, als eine blosse Fiction, wenn man vorgebe, *esse de necessitate salutis credendum, quod papa quicunque sit caput universalis ecclesiae* etc.

3) *De civili Dominio* I, 35. Handschrift 1341. fol. 84. Col. 1, bemerkt Wiclif, wer die Behauptung aufstellt, dass alle Bullen und Urkunden des Papstes unbedingt auch recht und gerecht seien, der gebe mittelbar zu verstehen, dass der Papst sündlos, also Gott sei (*implicat, papam esse impeccabilem, et sic Deum: potest ergo errare in judicio*). Vgl. c. 43. fol. 120. Col. 1.

Aber ungeachtet Wiclif die Lehren der Kurialisten und Schmeichler des Papstes von der Absolutheit der Papstgewalt mit Wissen und Willen bekämpfte [1], war er doch während dieses ersten Stadiums, und noch im Jahre 1378, weit entfernt davon, die Vorrechte der römischen Kirche zu verkennen; im Gegentheil, er gesteht sie ausdrücklich zu, und vertheidigt sich auf's angelegentlichste gegen jede Verdächtigung seiner Gesinnung in diesem Betracht [2]. Allerdings müssen wir uns hiebei erinnern, dass der Papst und die römische Kirche immerhin zweierlei sind, wie denn auch Luther zu einer Zeit, wo er gegen den Papst bereits scharf genug aufgetreten war, doch an der Ehrerbietung gegen die römische Kirche festgehalten hat. Aber auch zum Papste selbst hat Wiclif damals noch ein wahrhaft rührendes Vertrauen gehegt.

Ich kann als Beweis hiefür eine Aeusserung Wiclif's anführen, welche bis jetzt nicht bekannt war. Nachdem am 8. April 1378 Urban VI. zum Papst gewählt war, gelangten die Nachrichten von seinen ersten Aussprachen und Maassregeln schnell auch nach England. Und diese machten auf Wiclif offenbar einen ganz ausserordentlichen Eindruck. Wie freute er sich über jedes Zeichen guten Willens und sittlichen Ernstes von dieser Stelle! Er fasste die Hoffnung, dass der Mann, welcher jüngst den päpstlichen Stuhl bestiegen habe, ein Reformator der Kirche sein werde. Unter dem frischen Eindruck jener Neuigkeit bricht er in die Worte aus: »Gesegnet sei der Herr, der seiner Kirche in diesen Tagen ein rechtgläubiges Haupt, einen evangelischen Mann in Urban VI. gegeben hat, einen Mann, welcher im Werke der Besserung der gegenwärtigen Kirche, damit sie dem Gesetze Christi gemäss lebe, ordnungsmässig mit sich selbst und seinen Hausgenossen den Anfang macht; daher muss man nach seinen Werken glauben, dass er das Haupt unserer Kirche ist [3].« Wiclif's

1) z. B. *De Ecclesia* c. 12. Handschrift 1294. fol. 164. Col. 3: *Blasphemant quidam extollentes papam sophistice super omne quod dicitur Deus* etc. Vgl. *De Veritate s. scripturae* c. 20. fol. 65. Col. 4: Sie brechen aus *in blasphemiam summe execrabilem, quod dominus papa — sit paris auctoritatis cum Christo humanitus, cum sit Deus in terris* etc.

2) *De Veritate s. scripturae* c. 14. Handschrift 1294. fol. 43. Col. 3. Vgl. Anhang B. VI.

3) *De Ecclesia* c 2. Handschrift 3929. fol. 7. Col. 2. (Handschrift 1294.

Seele ist mit wahrer Begeisterung und Freude erfüllt; er glaubt in Urban VI. einen Papst von evangelischer Gesinnung und wahrem christlichen Gewissensernst erkennen zu dürfen, der die sittlichen Misstände der Kirche in der Gegenwart klar erkannt hat, und der sowohl den Muth als die Selbstverleugnung besitzt, die nöthige Reform bei sich selbst und der Kurie zu beginnen. Man könnte zwar geneigt sein das Gewicht dieser Aeusserung aus dem Grunde geringer anzuschlagen, weil Wiclif augenscheinlich nur die vorausgesetzte evangelische und reformatorische Gesinnung mit Freude begrüsst habe. Allein was ihn mit solch' gehobener Stimmung und Hoffnung erfüllt, das ist doch grade der Umstand, dass er jene Gesinnung in einem Papste vertreten sah. Nur um das Eine ist ihm bange, ob das so würdige Haupt der Kirche im Guten beharren werde bis an's Ende [1].

Was Wiclif geahnt hatte, trat nur zu bald ein. Durch sein wohlgemeintes aber mit rücksichtsloser Schroffheit und hochfahrendem Wesen in's Werk gesetztes Reformbestreben verletzte Urban VI. einen Theil seiner Cardinäle dermaassen, dass sie ihm entfremdet, ja mit ihm verfeindet wurden. Schliesslich schritten sie, im August 1378, unter dem Vorwande von Bedenken wider die Correktheit und Gültigkeit des angeblich durch Terrorismus erzwungenen Wahlverfahrens bei Ernennung des Papstes, zur Wahl eines Gegenpapstes in der Person des »Cardinals von Genf«, Clemens VII. Hiemit begann jenes Schisma, welches von da an nahezu 40 Jahre gewährt hat. In Folge dessen that ein Papst den andern in den Bann; sie bekriegten einander mit allen erdenklichen Waffen, und durch die ganze abendländische Christenheit

fol. 133. Col. 2): *Benedictus dominus matris nostrae, qui nostrae peregrinanti juvenculae* (in einem Bilde der Kirche aus dem Hohenliede) *diebus istis providit caput catholicum, virum evangelicum, Urbanum sextum, qui rectificando instantem ecclesiam* (Kirche der Gegenwart), *ut vivat conformiter legi Christi, orditur ordinate a se ipso et suis domesticis; ideo oportet ex operibus credere, quod ipse sit caput nostrae ecclesiae.* Vgl. c. 15. fol. 178. Col. 4.

1) *De Eccles.* c. 2. Handschrift 1294. fol. 133. Col. 2: *Ista autem fides de nostro capite tam gratiose et legitime nobis dato est credenda cum quadam formidine de corona suae finalis perseverantiae. — — Nec dubium, quin nos omnes tenemur subesse sibi* (sc. *Urbano*), *de quanto tanquam verus Christi vicarius mandat magistri sui consilia et non ultra.*

ging ein tiefer Riss. Die sittlich-religiösen Wirkungen dieses unheilvollen Ereignisses zu verfolgen, ist nicht dieses Orts. Nur die Rückwirkung, welche es auf Wiclif und seine Ansicht vom Papstthum, auf seine sittliche Stellung zu demselben gehabt hat, ist hier zu erörtern. Wir haben oben bemerkt, dass Wiclif vom Jahre 1378 an sich vom päpstlichen Primat grundsätzlich emancipirt habe. Und dies ist näher nachzuweisen.

Diese zweite Stufe seiner Ueberzeugung und Gesinnung in Beziehung auf das Papstthum hat sich, wie im voraus erwartet werden kann, nur allmählich ausgebildet. In der ersten Zeit nach dem Ausbruche der Papstspaltung war er immer noch geneigt, Urban VI. als den rechtmässigen Papst anzuerkennen, wie denn ganz England demselben, und so lange das Schisma währte, auch seinen Nachfolgern in Rom anhing und den französischen Gegenpäpsten die Anerkennung versagte. Dessen ungeachtet sprach sich Wiclif schon jetzt, für den Fall, dass auch Urban VI. in Verirrungen verfallen sollte, dahin aus, dass es alsdann besser und für die Kirche heilsamer sein würde, beider Päpste sich zu entledigen. In diesen Zeitpunkt, welcher gegen das Ende des Jahres 1378 fallen mag, glaube ich einige Aeusserungen setzen zu dürfen, welche Wiclif theils in einem wissenschaftlichen Buche, theils in einer lateinischen Predigt, ohne Zweifel in Oxford, gethan hat[1].

Als aber auch Urban VI. sich dazu hinreissen liess, gegen Clemens VII. und die ihm zugewandten Cardinäle und Landeskirchen nicht nur den Bann, sondern auch alle möglichen anderen

1) *De Ecclesia* c. 15. Handschrift 1294. fol. 178. Col. 1: *Si nos Anglici gratis tantum obedimus papae nostro Urbano VI. tanquam humili servo Dei, sicut schismatici obediunt Clementi propter dominium et potestatem secularem: quis dubitat, quin ut sic habemus rationem meriti amplioris?* Ferner Festpredigten, Nr. X. am Feiertage des Apostels Matthias, Handschrift 3928. fol. 19. Col. 1. Der Prediger behauptet, die Wahl des Matthias zum Apostel sei rechtmässig und wohlgethan gewesen; wenn man nur heut zu Tage bei Wahlen, zumal an hoher Stelle, eben so verfahren würde! Das sei bei der Wahl Roberts von Genf nicht der Fall gewesen, wohl aber bei Erwählung Urban's VI. *Ideo maneat Urbanus noster in justitia verus Petri vicarius, et valet sua electio. — — Quod si Urbanus noster a via erraverit, sua electio est erronea, et multum prodesset ecclesiae, utroque istorum carere.*

Mittel anzuwenden, ging Wiclif weiter und sagte sich auch von Urban los, nahm also eine völlig neutrale Stellung ein. Er erklärte es jetzt für wahrscheinlich, dass die Kirche Christi sich besser befinden, insbesondere grösserer Ruhe als jetzt sich erfreuen dürfte, wenn beide Päpste beseitigt oder verdammt wären, da nach dem Wandel beider Päpste anzunehmen sei, dass sie mit der heiligen Kirche Gottes so gut wie nichts zu thun hätten [1]. Wiclif ist durch die Erfahrungen, die er in Folge der Papstspaltung machte, allmählich dahin gelangt, dass er sich vom Papstthum als solchem sittlich lossagte.

Die dritte Stufe ist nur eine Fortentwickelung und Steigerung der zweiten. Hatte Wiclif, in Folge der Spaltung zwischen zwei Päpsten, sich vom päpstlichen Primat überhaupt losgesagt, so konnte es bei einer blossen Neutralität nicht bleiben; die Natur der Sache brachte es mit sich, dass ein immer schärferer Gegensatz, eine immer rücksichtslosere Polemik gegen das Papstthum sich bei ihm entwickelte. Und dazu trug die Controverse über das heil. Abendmahl, in welche Wiclif seit dem Jahre 1381 eintrat, wesentlich bei. Je heftiger er wegen seiner Kritik über die Lehre von der Wandlung von päpstlich Gesinnten verdächtigt und angefeindet wurde, um so mehr erschien ihm das Papstthum selbst als ein Stück Antichristenthum. Aus dieser Zeit sind alle die starken Ausfälle wider die Kurie, welche man aus dem *Trialogus* und etlichen englischen Volksschriften Wiclif's bisher kannte. Dieselben werden aber erst dadurch psychologisch und pragmatisch verständlicher, dass wir sie als einen allmählich erreichten Höhepunkt begreifen. Alle von Wiclif schon früher gerügten und bekämpften Uebergriffe des Papstthums erschienen ihm jetzt im Lichte einer höchst umfassenden, unermesslich tiefen Entartung, für welche er keinen bezeichnenderen Namen zu finden wusste als: antichristisches Wesen. Die systematische Aussaugung der Landeskirchen, der hochfahrende Stolz, der weltliche Charakter päpstlichen Regiments, die Ansprüche auf hierarchische

1) *Cruciata* c. 8. Handschrift 3929. fol. 238. Col. 1: *Probabiliter creditur, quod utroque istorum subtracto de medio vel damnato, staret ecclesia Christi quietius, quam stat modo, cum multi supponunt probabiliter ex vitis eorum, quod nihil illis et ecclesiae sanctae Dei.*

Weltherrschaft, — alle diese Züge des entarteten Papstthums wurden von Wiclif nach wie vor bekämpft, aber jetzt erst in ihrem Zusammenhange erschaut mit dem, was das Schlimmste war, mit einer Anmaassung göttlicher Eigenschaften und Rechte, welche den Papst zum Antichrist zu stempeln schien. Die Ansprüche des Papstes auf die umfassendste Vollmacht und auf eine ganz einzige Ehre erschienen um so erstaunlicher, weil Wiclif entschieden an dem Grundsatze festhielt, dass es in der Kirche Christi von Rechts wegen nur Diakonen und Priester gebe, und dass die hierarchische Stufenleiter innerhalb des Priesterstandes überhaupt auf unberechtigter Einschmuggelung weltlicher Ordnungen in die Kirche, auf »kaiserlicher Verleihung« beruhe. Daher sagt Wiclif, es sei wahrhaft lächerlich oder gotteslästerlich, dass der »römische Priester« ohne Begründung sage: »Wir wollen, so soll es sein[1]!« Uebrigens behandelt er das Papstthum von nun an weit mehr als ein gotteslästerliches Institut, denn als eine Lächerlichkeit. In früheren Jahren hatte Wiclif die absolutistischen Begriffe von päpstlicher Würde und Macht wohl auch gerügt, aber nur als die Gedanken einzelner Sachwalter und Schmeichler des Papstes. Nunmehr sieht er solches Bewusstsein als den Kern des Papstthums selber an. Denn der Anspruch auf die Würde eines Stellvertreters Christi auf Erden, zusammengehalten mit dem allseitigsten Contrast der Gesinnung, der Lehre und des Lebens gegen Christum, machte einen Eindruck, welcher nur in dem Begriffe des »Antichrists« völlig ausgesprochen zu sein schien. Und diesen Namen hat Wiclif in den Schriften seiner letzten Jahre, von 1381 an, unzählig oft dem Papst gegeben. Er nannte jetzt nicht nur die beiden Päpste »falsche Päpste«[2], sondern bezeichnete, am unbefangensten allerdings Clemens VII., jedoch nicht selten den Papst überhaupt, d. h. die sämmtlichen Päpste, mit dem Namen »Antichrist«; denn »sie kommen im Namen

1) Festpredigten, Nr. LVI. Handschrift 3928. fol. 116. Col. 3: *Revera tam derisorium vel blasphemum est, quod romanus presbyter dicat sine fundatione: »Nos volumus ita esse!«* Vgl. 117. Col. 1.

2) *Supplementum Trialogi* c. 9. S. 450: *Manifeste patet, quod uterque istorum pseudopaparum tanquam membrum diaboli in causa stultissima provocat homines ad pugnandum* etc.

Christi, und erklären sich für seine unmittelbaren Statthalter, und nehmen unendliche Vollmacht in geistlichen Dingen in Anspruch, während ihre ganze Stellung lediglich auf kaiserlicher Verleihung Constantin's beruht [1].« Ganz besonders häufig aber wendet er auf den Papst das bekannte Wort des Apostels Paulus an (2. Thessal. 2, 3 fg.) von »dem Abfall, wenn der Mensch der Sünde sich offenbart, welcher sich überhebet über alles, was Gott oder Gottesdienst heisset«; nun aber sei es nichts anderes als Gotteslästerung, wenn man, wie der Papst, göttliche Rechte und göttliche Ehre in Anspruch nehme, und sich fast über Christum erhebe, dessen Stelle auf Erden er zu vertreten vorgebe [2]. Kein Wunder, dass Wiclif, wenn er einmal so weit ging, auch vor dem Gedanken nicht zurückbebte, dass das päpstliche Amt selbst vom Argen sei, weil eben lediglich nur das Pfarramt und musterhafter Wandel in Demuth und Heiligung, nebst treuem Streiten im geistlichen Kampfe, nicht aber weltliche Grösse und Würde, berechtigt sei [3].

1) *Trialogus* IV, 32; *Supplementum Trialogi* c. 4. S. 423. folg. 447. 450. Sogar in Predigten führt er diesen Gedanken aus, z. B. Festpredigten, Nr. XLIV. über Matth. 24, 3 ff., wo eben von falschen Propheten (Vers 11) und Pseudo-Messiasen (Vs. 5) die Rede ist: *Omnes isti pseudo-papae »veniunt in nomine Christi« dicentes, se esse immediatos vicarios ejus, sic quod infinitum plus possunt de dispensatione quoad spiritualia, quam alius christianus. — — Sed fundamentum tacitum stat in donatione caesarea et concessione quadam Constantina.* Vgl. *Select works* II, 394 ff.

2) *De blasphemia* c. 1. Handschrift 3933. fol. 117. Col. 2: *Videtur multis ex fide scripturae et facto hominum, quod in Curia romana sit radix hujus blasphemiae, quia homo peccati antichristus insignis loquitur, quod sit summus Christi vicarius, in vita et opere inter mortales sibi simillimus. — Trialogus* IV, 32. S. 359: *Extollitur — super omne quod dicitur Deus, quod declarat apostolus competere antichristo* etc. *De apostasia* c. 1. Handschrift 1343. fol. 37. Col. 1: Wenn der Papst sein Bündniss (*liga*) bricht, vermöge dessen er in seinem Amte Christo gewissenhaft zu folgen schuldig ist, *non apostolicus sed apostaticus habeatur.*

3) XXIV Predigten, Nr. IX. Handschrift 3928. fol. 152. Col. 1: *Breviter totum papale officium est venenosum; deberet enim habere purum officium pastorale, et tanquam miles praecipuus in acie spiritualis pugnae virtuose procedere, et posteris, ut faciantsi mpliciter* (Conj.; Hs. *similiter*), *exemplare. Sic enim fecit Christus in humilitate et passione, et non in seculari dignitate vel ditatione. Et haec ratio, quare praelati versi sunt in lupos, et capitaneus eorum sit diabolus vita et opere antichristus* etc. — Wiclif geht auch so weit, dass er keinen Anstand nimmt zu behaupten,

Die Verehrung, welche dem Papst gezollt wird, erscheint demnach als »eine um so abscheulichere und gotteslästerlichere Abgötterei (*plus detestanda atque blasphema idolatria*), weil hiemit göttliche Ehre beigelegt wird einem Gliede Lucifer's, der ein abscheulicheres Götzenbild ist als ein bemalter Klotz, da er so grosse Bosheit in sich schliesst [1].«

Die Schroffheit und Rücksichtslosigkeit dieser Polemik mag auf den ersten Anblick etwas Abstossendes haben. Man wird jedoch milder darüber urtheilen, wenn man sich erinnert, dass Wiclif keineswegs einem neuen, insbesondere in der Anwendung auf das Papstthum unerhörten Gedanken Worte gegeben hat. Wir verweisen in dieser Beziehung auf die oben S. 549 mitgetheilte Thatsache, dass schon Gregor VII., wie sich aus seinem Briefwechsel ergibt, zwischen »Gliedern Christi« und »Gliedern des Teufels« oder »des Antichrists« zu unterscheiden pflegte. Natürlich galten ihm nur die Gegner seiner Bestrebungen als Glieder des Antichrists. Aber es war nur eine Anwendung desselben Gedankens von entgegengesetztem Standpunkte aus, wenn die kirchliche Opposition einen Träger der päpstlichen Würde selbst Antichrist nannte. Und dies geschah in einem sehr nahe liegenden Falle an hoher Stelle. Diejenigen Cardinäle, welche Urban VI. entgegentraten, erliessen unter dem 9. August 1378, noch ehe sie dazu schritten einen Gegenpapst zu wählen, eine Denkschrift wider Urban, worin sie unter anderem unverhohlen aussprachen, Urban sollte eher Antichrist als Papst genannt werden; er werde nun von ihnen feierlichst mit dem Anathema belegt und für einen Verwüster der Christenheit erklärt [2]. Ist es zu verwundern, wenn

kein Mensch auf Erden sei zum Antichrist und Statthalter Satans geeigneter, als gerade der römische Pontifex, *ut sit vicarius principalis Satanae et praecipuus antichristus*, eben weil er die Kirche leicht täuschen könne mit Heuchelei und jeder Lüge. *De blasphemia*, c. 3. Handschrift 3933. fol. 126. Col. 1. Der Begriff Antichrist wird schliesslich so geläufig bei ihm, dass er den Namen ohne weiteres an die Stelle des päpstlichen Namens setzt, von »Legaten *a latere antichristi*« spricht und dergleichen mehr; z. B. Festpredigten, Nr. V. Handschrift 3928. fol. 8. Col. 2: *legatos cum bullis missos a latere antichristi.*

1) *De blasphemia* c. 2. Handschrift 3933. fol. 123. Col. 3.

2) Raynaldi *Annales ad ann.* 1378. Nr. 48.

Wiclif in die Fusstapfen dieser Eminenzen tritt, und zunächst den von ihnen aufgestellten Papst, Clemens VII., nachher aber auch Urban VI., und schliesslich den Papst als solchen, für den Antichrist erklärt? Er hat mit traditionell überlieferten Begriffen operirt, und dieselben auf die höchste Stelle in der Christenheit angewendet; aber nur aus Gewissensdrang, und um der Ehre Gottes und Christi willen, als welcher das einige Haupt der Kirche sei.

Wir würden unstreitig eine grosse Lücke lassen, wenn wir bei der Lehre Wiclif's von der Kirche nicht auch seine Gedanken über die Mönchsorden darlegen wollten. So mögen denn dieselben hier ebenfalls ihre Stelle finden.

Wiclif's Polemik gegen die Bettelorden nimmt in seinen Schriften, vorzüglich im *Trialogus* nebst einigen andern, eine so hervorragende Stelle ein, dass man sich schon frühe gewöhnt hat, diese Polemik als einen der bezeichnendsten Züge in dem Dichten und Trachten Wiclif's anzusehen. Insbesondere hat man seit Anton Wood und Johann Lewis[1]) als ausgemachte Thatsache angenommen, dass Wiclif gleich im ersten Moment seines öffentlichen Auftretens c. 1360 als Gegner der Bettelmönche sich hervorgethan und diesen Kampf bis an sein Ende fortgeführt habe. Selbst der um unsere Kenntniss Wiclif's hochverdiente Robert Vaughan hat noch in seiner letzten Bearbeitung der Lebensgeschichte desselben nur so viel zugegeben, es lasse sich kein urkundlicher Beweis aus den vorhandenen Schriften Wiclif's dafür führen, dass er schon so frühe als 1360 sich in Verhandlungen über die Bettelorden eingelassen habe. Dessen ungeachtet stellt er die Sache auch in diesem Werke noch so dar, als wäre Wiclif vom ersten Anfang an als Gegner der Bettelmönche aufgetreten[2]). Erst Walter Shirley hat erkannt, dass die herkömmliche Annahme grundlos, ja durch einen Zeitgenossen mittelbar widersprochen sei. Nämlich ein auch sonst wohl bekannter Gegner Wiclif's, William Woodford, constatirt ausdrücklich,

1) WOOD, *Antiquitates Oxonienses.* LEWIS, *History of the Life and Sufferings of John Wiclif* 1820. 6 ff.

2) R. VAUGHAN, *John de Wycliffe, a Monograph,* London 1853. 87 ff.

dass derselbe, »bevor er wegen seiner Irrlehren über das Sakrament des Altars von Bettelmönchen öffentliche Misbilligung erfuhr, diese nicht angetastet, wohl aber hernach vielfach verunglimpft habe[1]«. Wenn dieser Gewährsmann hinzufügt, demnach seien Wiclif's schlimme und den Mönchen feindselige Lehren aus Verdruss entsprungen, so können wir diesen Pragmatismus als das subjective und persönliche Urtheil des Berichterstatters betrachten, ohne dass das Gewicht der Thatsachen, die er rein historisch referirt, irgendwie dadurch beeinträchtigt wird. Daher nimmt Shirley wenigstens einen Anlauf dazu, die bisherige Auffassung zu berichtigen, indem er die Ansicht für eine sagenhafte Ueberlieferung erklärt, dass Wiclif, als der wackere Erzbischof Richard Fitz Ralph von Armagh (s. S. 217 ff.) starb, 1360, gleichsam in dessen Hinterlassenschaft eingetreten sei, und als sein Geisteserbe den von ihm so nachdrücklich geführten Kampf wider die Bettelorden aufgenommen und fortgesetzt habe.

Es ist jedoch, wenn ich nicht irre, von dieser Berichtigung durch Shirley weniger als zu wünschen war, Kenntniss genommen worden. Ueberdies hat er selbst, bei den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln, im Grunde nur eine Verneinung zu begründen vermocht, gegenüber der bisherigen Ueberlieferung und Kenntniss von Wiclif. Eine positive Ausführung über die Gesinnung und Denkart desselben, anlangend das Mönchswesen überhaupt, lässt sich nur auf Grund der noch in Handschriften liegenden Hauptwerke Wiclif's geben.

Darnach lässt sich allerdings Folgendes urkundlich feststellen. Es ist in der That nicht an dem, dass Wiclif von Anfang an gerade die Bettelorden grundsätzlich bekämpft habe. Im Gegentheil finde ich in seinen älteren Schriften Beweise dafür, dass er den Bettelmönchen bis zu einem gewissen Grade sittliche Achtung und Zustimmung zugewandt hat. Auf der andern Seite fehlt es in den Schriften der ersten Periode nicht an Polemik gegen die begüterten Orden, z. B. die Benediktiner. Alles zusammenge-

1) Shirley, *Introduction* zu seiner Ausgabe der *Fasciculi Zizaniorum* des Thomas Netter von Walden, London 1858. XIV. vgl. 517 folg. Die Stelle von Woodford steht in dessen ungedruckten 72 *Quaestiones de sacramento altaris Qu.* 50 *dub.* 7.

nommen, scheint es mir, als bilde auch hier das Jahr 1381 den Wendepunkt. Somit stellt sich heraus, dass in dem Denken und Handeln Wiclif's hinsichtlich der Orden und des Mönchthums eine doppelte Periode sich unterscheidet, entsprechend der sonstigen geistigen Entwickelung des Mannes; das Jahr 1381 bildet den Knotenpunkt zwischen beiden Zeiträumen. In der ersten Periode, wo er seine Schrifttheologie zunächst ohne Anwendung auf das römisch-kirchliche Dogma, vielmehr mit dem Centralbegriffe *Dominium* ausbildet, wobei es sich zumeist um die Temporalien handelt, fasst er vorzugsweise die begüterten Orden in's Auge; Männer aus diesen waren es hauptsächlich, die ihm entgegentraten; natürlich blieb er ihnen die gebührende Erwiderung nicht schuldig. Zum Beispiel in dem Buche »Von der Wahrheit der heil. Schrift«, das im Jahr 1378 geschrieben sein muss, finde ich, dass Wiclif fast ausschliesslich, wenigstens vorzugsweise, nur von Mönchen aus den begüterten Orden als solchen spricht, welche die Schrift und Schriftlehre in Wort und Werk verleugnen und davon abfallen; auch erwähnt er nur Glieder der begüterten Orden als seine persönlichen Gegner, welche sich's Mühe und Geld kosten lassen, ihn selbst bei der Kurie anzuschwärzen, um die päpstliche Verurtheilung gewisser Sätze, die er aufgestellt, durchzusetzen. Es ist deutlich zu ersehen, dass hier von einigen unter den 19 Sätzen Wiclif's die Rede ist, welche durch den Erlass Gregor's XI. im Jahre 1377 verurtheilt worden sind [1]. Auch an andern Stellen nennt er als Personen, welche dem Worte Gottes und dem Ansehen desselben Abbruch thun, nur die modernen Theologen, die Mönche der begüterten Orden und rechtsgelehrte Priester [2]. In der Aufzählung dieser drei Kategorien glänzen die

1) *De Veritate s. scripturae* c. 20. Handschrift 1294. fol. 65. Col. 3: *Religiosi autem possessionati, ut defendant* (statt zu vertheidigen) *in vita et verbis legem scripturae, patenter apostatant, cum laboribus et expensis laborant ad curiam romanam pro damnanda sententia dicente, multas cartas humanitus adinventas de hereditate perpetua esse impossibiles. Et tamen Oxoniae tam publice quam procuratorie dicunt testamenta Dei et legem Christi impossibilem et blasphemam. Quodsi legem scripturae diligerent plus quam cartas proprias de dotatione in perpetuam elemosynam, laborarent forte in contrarium* etc.

2) a. a. O. c. 20. fol. 65. Col. 2: *Videtur —, quod magis culpandi sunt nostri theologi* (bald nachher *theologi nostri temporis*), *nostri religiosi*

Bettelmönche durch ihre Abwesenheit. Aber nicht genug an dem. Ich finde sogar Aeusserungen, welche positiv bezeugen, dass Wiclif zu jener Zeit geneigt war, der Lebensart der Bettelmönche den Vorzug zu geben vor dem Institute der begüterten Orden so wie vor dem Stande der mit Pfarrgütern reich ausgestatteten Geistlichkeit. Einmal stellt er den heil. Franz von Assisi mit seiner Bettelarmuth sogar den Aposteln Petrus und Paulus mit ihrer Handarbeit an die Seite, im Gegensatze zu den Besitzungen und weltlichen Ehren der Geistlichkeit seiner Zeit[1]. Und an anderen Stellen erklärt er sich so, dass man sieht, er betrachtet das Auftreten und die Ordensstiftungen sowohl des *Franciscus* wie des *Dominicus* als eine Art Reform der damals verweltlichten Kirche, ja als einen vom heil. Geist selbst eingegebenen Gedanken; und nur so viel gibt er hiebei zu, dass auch die Bettelmönche möglicherweise sich verweltlichen und entarten könnten[2].

Erst mit dem Jahre 1381 beginnt eine zweite Periode der Stellung Wiclif's zu den Mönchsorden. Von dem Augenblicke an, wo er seinen theologischen Grundsätzen, insbesondere seinem Schriftprinzip, eine bestimmte Anwendung auf das römisch-katholische Dogma gab, in einer Kritik des Lehrstückes von den Sakramenten, insbesondere der Lehre von der Wandlung im Abendmahl, hat nicht nur sein Urtheil über das Papstthum, wie wir ge-

possessionati, et nostri sacerdotes causidici etc. Mit *causidici* pflegt Wiclif zu bezeichnen die Verehrer des kanonischen Rechts, welche mehr juristisch als theologisch gesinnt seien, insbesondere die Anwälte des päpstlichen Absolutismus.

1) *De civili Dominio* III, 23. Handschrift 1340. fol. 200. Col. 1: *Veritas quam saepe inculcavi, scilicet quod status religiosorum viventium secundum paupertatem evangelicam est perfectissimus in ecclesia sancta Dei. De civili Dominio* II, 13. Handschrift 1341. fol. 208. Col. 1. Er spricht hier von einem solchen, der durchaus abgeneigt sei, um Christi willen auf weltliche Herrschaft und Glanz zu verzichten, und behauptet, sein Glaube besitze offenbar nicht die rechte Art, auch fange er nicht an mit Petrus zu arbeiten noch mit Paulus als Zeltmacher zu schaffen, *nec mendicare cum Francisco*, sondern nur das Eine beunruhige ihn, dass er nicht weltlich herrscht mit Augustus.

2) *De civili Dominio* III, 2. Handschrift 1340. fol. 7. Col. 2: *Necesse fuit Spiritum s. fratres de ordine Dominici et Francisci statuere ad aedificationem ecclesiae* etc. Vgl. c. 1. fol. 5. Col. 1.

sehen, sich bedeutend verschärft, sondern er hat auch zugleich einen Kampf gegen die Bettelmönche eröffnet, welcher von da an in steigender Heftigkeit bis zu seinem Tode fortdauerte. Mag auch, wie nicht zu bezweifeln, und wie Woodford in der oben angeführten Stelle (S. 586) bezeugt, der Umstand dabei von Einfluss gewesen sein, dass gerade Bettelmönche es waren, die ihn wegen seiner Abendmahlslehre verketzerten, so war dies doch in keinem Falle die einzige Ursache jener Erscheinung. Vielmehr hat offenbar der Umstand hiezu mitgewirkt, dass Wiclif jetzt in den Bettelmönchen die eifrigsten Beförderer des päpstlichen Absolutismus und die grundsätzlichen Verfechter von kirchlichen Irrungen und Misbräuchen erkannt hatte. Nun gelangte er zu dem Standpunkte, welchen wir aus dem *Trialogus* längst kennen: mag Wiclif die Scholastik in ihrer Blösse darstellen (*sophistae theologi*) oder die praktische Verweltlichung der Kirche bekämpfen, mag er es mit wissenschaftlichen Begriffen oder mit dem Leben und den Sitten zu thun haben, stets führt er Hiebe gegen die »neuen Orden« oder die »Privatreligionen«, wie er die Bettelorden im Gegensatze zu der allgemeinen Christenreligion zu nennen pflegt (*religiones privatae, sectae novellae* etc.). Keinesweges nur da, wo er das Treiben der Bettelmönche selbst, oder Unsitten welche einen Bezug auf ihre Klöster hatten, als eine Entartung des wahren Christenthums rügt, sondern auch da, wo er die Anmaassungen des Papstthums, die Sünden der Geistlichkeit, die Fehler der Theologie seiner Zeit tadelt, concentrirt sich alles in einer heftigen Polemik gegen die Bettelorden. Diese erschienen ihm damals ungefähr in demselben Lichte, als die willigsten Werkzeuge des päpstlichen Absolutismus, als die Beförderer einer schriftwidrigen Theologie u. s. w., wie heutzutage der Jesuitenorden. Anstatt dem Kampfe Wiclif's wider die Bettelbrüder (*fratres*) in seinen verschiedenen Wendungen nachzugehen, möge hier nur ein einziger Punkt erwähnt werden. Er ist bezeichnend für die schlimme Meinung, welche Wiclif von den Mendikanten allen zusammen sich gebildet hatte. Er sieht in Kain ein biblisches Vorbild der vier Bettelorden, und meint, als das Blut Abel's wider den Brudermörder von der Erde zum Himmel schrie, sei dies zugleich ein Vorzeichen von der Bosheit dieser

»Brüder« gewesen. Dieser etwas abenteuerliche Gedanke steht im Zusammenhange mit einem gewissen Buchstabenspiel: nämlich, die vier Buchstaben, welche den Namen CAIM (statt Cain geschrieben) bilden, seien die Anfangsbuchstaben der vier Orden, Carmeliter, Augustiner, Jacobiten, d. h. Dominikaner, endlich Minoriten, d. h. Franziskaner[1].

Uebrigens hat sich Wiclif durch die Controverse gegen die Bettelorden nicht so weit hinreissen lassen, um in ihnen durchweg nur Irrthum, Bosheit und Sünde zu sehen, und für alle Zukunft nur Schlimmes von ihnen zu erwarten. Im Gegentheil, er erklärt ausdrücklich: »Ich nehme vielmehr an, dass einige Bettelmönche, welche zu unterweisen Gott gefallen wird, sich zu der ursprünglichen Religion Christi mit aller Andacht bekehren werden, von ihrer Untreue lassen, und mit erlangter oder erbetener Bewilligung des Antichrists (d. h. des Papstes) zu der ursprünglichen Religion Christi mit Freiheit zurückkehren und alsdann die Kirche erbauen werden wie Paulus[2].«

Was liegt in diesem Ausspruch? 1. Dass einige Bettelmönche kraft göttlicher Gnadenwirkung und Erleuchtung sich

1) *Trialogus* IV, c. 33. S. 362. Vgl. *Supplementum Trialogi* c. 8. S. 444. Daher der Name für die Bettelmönche überhaupt: *Cainitae. Supplem. Trial.* c. 6. S. 437, und für die ganze Institution: *Caymitica institutio, Trial.* IV, 17. S. 306. In seinen englischen Flugschriften nennt Wiclif die Klöster der Bettelmönche »Kainsburgen« (*Caymes-Castelis*), z. B. *The church and her members* c. 5. *Select works* III, 348 und *Fifty heresies and errors of friars* c. 2. a. a. O. 368. Der Name Jakobiten für die Dominikaner kam davon her, dass ihr erstes Kloster in Paris unweit des Jakobsthores stand. Dass übrigens gerade dieses angebliche Kainszeichen von den Bettelorden und ihren Freunden sehr empfindlich aufgenommen wurde, davon würden sich aus Streitschriften wie die von Woodford, und aus englischen Chroniken von römisch gesinnten Verfassern, wie Walsingham, Beweise beibringen lassen, wenn es der Mühe werth wäre.

2) *Trialogus* IV, 30. S. 349: *Suppono autem, quod aliqui fratres, quos Deus dignatur docere, ad religionem primaevam Christi devotius convertentur, et relicta sua perfidia, sive obtenta sive petita antichristi licentia, redibunt libere ad religionem Christi primaevam, et tunc aedificabunt ecclesiam sicut Paulus.* Eine ähnliche, aber weit vagere, Aeusserung finde ich im Buch *De apostasia* c. 2. Handschrift 1343. fol. 51. Col. 1: *Si — placet benefacere istis sectis, tribuetur eis abscondite seorsum elemosyna, ut dissolvantur colligationes impietatis, et reducantur ad perfectionem religionis primaevae.*

bekehren werden; 2. dass sie in Folge dessen zu dem ursprünglichen apostolischen Christenthum umkehren, und alsdann 3. zur Erbauung der Kirche wirken werden wie der Apostel Paulus. Dieser Gedanke Wiclif's ist eine Ahnung, eine Weissagung der Reformation. Erinnern wir uns, 1. dass nicht nur Luther selbst ein Augustiner gewesen ist, sondern auch eine Anzahl seiner wirksamsten Mitarbeiter an der Reformation Augustinerklöstern angehört haben[1], aus dem Franziskanerorden Eberlin von Günzburg, Franz Lambert von Avignon, und aus den übrigen Bettelorden gleichfalls nicht unbedeutende Beförderer des Werkes hervorgegangen sind, während der letzte »Prophet der Reform«, Savonarola, Dominikaner war[2]. Fassen wir ferner in's Auge, dass die Begründer der Reformation, vor allen Luther selbst, ihre evangelische Einsicht in der Hauptsache nicht sich und nicht Anderen, sondern in der That Gott selbst verdankten, und dass sie zur Erneuerung der Kirche erst durch ihre eigene Erleuchtung und Bekehrung tüchtig geworden sind. 2. Gedenken wir des Umstandes, dass die Reformatoren des XVI. Jahrhunderts mit mehr oder weniger klarem Bewusstsein nichts anderes erstrebten als Wiederherstellung des ursprünglichen apostolischen Christenthums. Endlich erwägen wir 3., dass in der Reformation des XVI. Jahrhunderts, insbesondere in der Person D. Luther's selbst, der paulinische Geist wieder auflebte und nicht blos Reinigung der Kirche und wirksame Erbauung derselben, sondern auch Erhebung der Kirche zu einer höheren Glaubens- und Lebensstufe bewirkte. Nehmen wir alles das zusammen, und vergleichen es mit jener ahnungsvollen Aeusserung Wiclif's, so können wir nicht umhin, in der Reformation eine merkwürdige Erfüllung jener Ahnung zu erkennen, und nehmen andererseits

1) Vgl. über die Mitwirkung von Augustinermönchen zur Reformation in den Niederlanden, am Niederrhein und in Westphalen C. A. Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs, 1855. I, 33 ff. Auch der Bruder Barons in London, zu welchem 1528 zwei Wiclifiten aus der Grafschaft Essex kamen, um ein gedrucktes Neues Testament in englischer Sprache von ihm zu kaufen, war ein Augustiner, s. Strype, *Ecclesiastical Memorials*, Oxf. 1832. I, 2. S. 54 folg. Vgl. Band II unseres Werks, S. 460 folg.

2) Vgl. Leopold Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, II, 66 ff. und Band II des gegenwärtigen Werkes, S. 545 folg.

keinen Anstand, eingedenk der Verheissung Christi vom heiligen Geist: »was zukünftig ist, wird er euch verkünden« (Joh. 16, 13), die obige Aeusserung Wiclif's selbst als eine Weissagung, wie die Geschichte der Kirche Christi manche kennt, aufzufassen. Allerdings ist die Erfüllung in mehr als einem Stück über dasjenige hinausgegangen, was Wiclif persönlich und bewusst dachte, als er jene Worte niederschrieb; insbesondere war sein *sicut Paulus* unzweifelhaft viel enger und kleiner gedacht, als was in der Reformation erschienen ist. Aber gerade aus der Feder eines so entschlossenen und unerbittlichen Kämpfers wider die Bettelorden erscheint jene weissagende Ahnung der reformatorischen Früchte, die aus dem Schoosse der Bettelorden erwachsen würden, nur um so erstaunlicher und merkwürdiger [1]).

Es ist vielleicht nicht unangemessen, hier sogleich Einiges darüber beizufügen, was Wiclif auch sonst über die Nothwendigkeit und die Mittel einer **Reform der Kirche** denkt. Er erklärt an vielen Stellen eine Reform der Kirche für unumgänglich nothwendig, für ein dringendes Bedürfniss. Und aus welchem Grunde? Weil die Kirche, wie sie ist, nicht ist was sie sein soll. Denn die Kirche ist von der Einsetzung und dem Worte Christi, von der Bibel abgewichen, von ihrem ursprünglichen Stande in der apostolischen Zeit entartet [2]).

1) Zuerst hat NEANDER, Kirchengeschichte VI, 225, auf diese Stelle als eine Weissagung des Hervorgehens der Reformation aus den Bettelorden aufmerksam gemacht. BÖHRINGER, Wycliffe, S. 568, und Oscar JÄGER, John Wycliffe, Halle 1854. S. 57 ff., haben gegen Neander's und meine Auffassung, Zeitschrift für historische Theologie 1853. S. 452 folg., erinnert, das gehe zu weit u. s. f. Aber wenn wir »in Wiclif's ganzer Persönlichkeit eine umfassende reale Weissagung der Reformation« erkennen (Jäger, 58), wird dadurch eine in Worten ausgedrückte Weissagung derselben unwahrscheinlich oder gar unmöglich? Und wenn Wiclif blos sagt: *suppono*, und nicht: »Ich prophezeie«, folgt daraus: »von einer Prophezeihung ist gar keine Rede?« (a. a. O. 57, Anm. 2.)

2) Es kann sich nicht darum handeln, sämmtliche Stellen beizubringen, worin Wiclif diese Erkenntniss ausgesprochen hat. Es mögen einige wenige *instar omnium* genügen. Wir gehen von aussen nach innen. Es bezieht sich nur auf äusserliche Dinge, wenn er *Liber Mandatorum* c. 8. Handschrift 1339. fol. 108. Col. 1 sagt, das starre Einfordern von Temporalien gehe über den Vorgang der ursprünglichen Kirche hinaus (*ultra exemplum*

Fragen wir nach der Einsicht Wiclif's in den geschichtlichen Gang, welchen die Kirche mit ihrer Deformation genommen hat, so ist einerseits nicht zu verkennen, dass er sich die Sache in manchen Stücken ungeschichtlich denkt, z. B. wenn er die ganze Verweltlichung der Kirche lediglich auf Constantin den Grossen zurückführt, der dieselbe begründet und eingeführt habe; eine Vorstellung, die er freilich mit Dante und anderen erleuchteten Geistern seines Jahrhunderts theilt. Andererseits aber erkennt er doch ganz richtig, dass die Entartung und Verderbniss der Christenheit ganz allmählich und nur Schritt vor Schritt eingetreten ist. Er kennt recht wohl den Gedanken eines falschen Conservatismus, welchen man seiner Kritik des Bestehenden entgegenhielt:

primitivae ecclesiae). Ein andermal hebt er hervor, die apostolische Kirche, jene Kirche der Märtyrer, sei auch eine Kirche der armen Bekenner gewesen (*ecclesia pauperum confessorum*); ebendeshalb habe sie aber Grösseres gewirkt, als die spätere reich dotirte Kirche, *De civili Dominio* III, c. 22. Handschrift 1340. fol. 193. Col. 1. vgl. c. 13. fol. 95. Col. 1. — Dass Wiclif, den Kultus anlangend, die Abweichung von der alten Kirche geltend macht, welche nicht so viele Bilder und Heilige gehabt, ist oben S. 560 ff. erwähnt. Den hierarchischen Despotismus, zu dem man gelangt sei, malt er mit stark aufgetragenen Farben, *De officio regis* c. 7. Handschrift 3933. fol. 37. Col. 3. Uebrigens macht er mit allem Nachdruck geltend, dass man nicht blos im Leben, sondern auch in der Lehre abgewichen sei von Gottes Wort und der christlichen Richtschnur, Festpredigten, Nr. XXI. Handschrift 3928. fol. 41. Col. 4: Um die Zeit der ersten Ankunft Christi sei die Synagoge offenbar verirrt gewesen, habe die Schriftlehre verborgen oder entstellt, Menschensatzungen vervielfältigt u. s. w. Bei der Wiederkunft Christi werde der Antichrist noch vielfacher und tiefer abfallen. Aber die Priester und Pharisäer des Alten Testaments seien entschuldbarer gewesen als die römische Kirche; *non enim tantum declinaverant a lege Mosaica, quantum nostri praelati declinant tam vita quam scientia a lege et regula christiana.* Freilich täuschen sie Andere und sich selbst, indem sie annehmen, sie seien die heilige Kirche, welcher Christus verheissen hat, dass er ihr bis an's Ende beistehe; aber im Alten Testamente haben sie sich auch darauf verlassen: »Hie ist des Herrn Tempel!« Jerem. 7, 4. — Die Hauptursache des Abkommens vom wahren Christenthume liegt aber, wie Wiclif, *De Veritate s. scripturae* c. 29. Handschrift 1294. fol. 101. Col. 4, ausführt, darin, dass man den einen Herrn und Meister beseitigt, in Lehre und Leben ihm nicht folgt, sondern auf viele andere Meister achtet, die Christo zuwider sind, dass man unächte Ueberlieferungen befolgt und nicht das Evangelium Jesu Christi.

»die Kirche ist seit 200 Jahren, ja seit unvordenklicher Zeit in dem Glauben gestanden, den die römische Kirche lehrt; also ist es Ketzerei und Ruchlosigkeit von dieser Religion zu weichen[1].« Dem gegenüber verweist er nicht blos auf die »**frühere römische Kirche**[2])«, sondern geht viel weiter zurück, und stellt den Grundsatz auf, »man sollte die Irrthümer der Gegenwart nicht an dem nächsten und letzten Irrthum messen, welcher kirchliche Genehmigung erlangt habe, sondern an der Einsetzung und dem Leben Christi, als der ersten Richtschnur; dann würde man sofort erkennen, wie weit unsere Priester von dem ersten Maasse abweichen, nach ihrem Gesetz, Wandel und ihrer Predigt des Evangeliums[3].« Im Grossen und Ganzen betrachtet, erscheint ihm, ungeachtet schon durch Constantin's angebliche Schenkung die Verweltlichung der Kirche begonnen haben soll, doch das erste Jahrtausend der Kirchengeschichte als *millenarium Christi*; von da an aber sei der Satan los geworden und das *millenarium mendacii* angebrochen[4]. Uebrigens ist Wiclif darauf gefasst, dass es auf

1) Festpredigten, Nr. XL. Handschrift 3928. fol. 80. Col. 4.

2) *prior romana ecclesia, cui magis debemus credere*, XXIV Predigten, Nr. I. Handschrift 3928. fol. 128. Col 4; es ist hier vom XI. Jahrhundert die Rede, im Gegensatz zu dem XII—XIV. Jahrhundert.

3) Festpredigten, Nr. XXXI. Handschrift 3928. fol. 65. Col. 2: Weil der Antichrist weiss, dass die Anordnung Christi grosse Bedeutung besitzt, hat er gemacht, dass nur allmählich aber schlau von ihr abgewichen wurde; und kraft der Verblendung durch ihn haben weltlich gesinnte Leute den mässigen Irrthum, seiner kurzen Dauer gemäss, für unmerklich oder für gar keinen Irrthum angesehen. *Et ad mensurandum istum errorem, non computant a vita Christi vel regula ad errorem modo viantium, sed ab errore recentissimo, ab ecclesia malignantium approbato: sed cum talis error sit insensibilis vel invenitur alius major error, approbant hunc errorem, et in alium eadem arte profundius illabuntur. Fideles autem — debent errores instantes a distantia primae regulae mensurare: et tunc sentirent patule, quantum a prima mensura sacerdotes nostri declinant secundum legem, vitam et evangelisationem.*

4) XXIV Predigten, Nr. I. Handschrift 3928. fol. 130. Col. 1: *Aliter errarent tam ecclesia quam Doctores de millenario Christi, qui sic esse credendum docuerant.* Festpredigten, Nr. XL. fol. 80. Col. 4: *Istis ducentis annis et amplius fuit cursus talis antichristi cum sectis suis — — —: nam per tantum temporis et amplius diabolus est solutus.* Im *Trialogus* wird der Zeitpunkt, wo der Teufel los geworden ist, fast wie ein

der schiefen Ebene, worauf die Christenheit sich befinde, noch weiter herabgehen werde, bis auf den tiefsten Punkt: »Der Antichrist (hier der persönliche Widerchrist selbst) wird nicht kommen, bevor Christi Gesetz verschleudert sein wird, sowohl in Erkenntniss als in Gesinnung[1].« Auch hier, bei der Ausschau auf den tiefsten und letzten Abfall, steht ihm doch wieder Gottes Wort nicht nur als Maasstab des Sinkens, sondern auch als das hauptsächliche Mittel des Heils, leuchtend vor der Seele.

Nach dem Bisherigen hat Wiclif eine Reform der Kirche als nothwendig erkannt, und zwar um deswillen, weil die Kirche von der Einsetzung Christi und Gottes Wort abgewichen sei und der apostolischen Kirche durchaus nicht mehr entspreche.

Fragen wir nun weiter nach den Mitteln einer Kirchenreform, wie sich Wiclif dieselbe denkt, so ergibt sich aus dem vorhin Mitgetheilten, dass nach seinen Begriffen die Reform nichts anderes sein kann als einerseits Reinigung von eingerissenen Irrthümern und Misbräuchen, andererseits Wiederherstellung des Urchristenthums in seiner Reinheit und Vollkommenheit[2]. Da nun Wiclif, in Uebereinstimmung mit vielen treuen Christen

fester chronologischer Punkt als bekannt vorausgesetzt, z. B. III, c. 7. S. 153. c. 31. S. 240. IV, c. 2 und 33. S. 249. folg. 362: *ante solutionem Satanae, post solutionem Satanae* etc. — Predigt 231, *Sermons* ed. ARNOLD, II, 206: *Fro the tyme* (*time*) *that the fend was unbounden, the thridde pope Innocent brought this inne* (die Ohrenbeichte). — Bei dieser apokalyptischen Anschauung (Apok. 20, 7 folg.) dürfen wir nicht übersehen, dass sie im Mittelalter überhaupt gäng und gäbe war; um nur eine Urkunde anzuführen, so ist dies das Schreiben aus Lüttich, welches c. 1102 an Paschalis II. gerichtet wurde während des Investiturstreites; dort tritt derselbe Gedanke mehr als einmal auf: der Satan ist los, und hat einen grossen Zorn, *Satanas solutus — — jam divisit regnum et sacerdotium — Millenarium mendacii*, Festpredigten, Nr. XVI. fol. 31. Col. 4.

1) *De Veritate s. scripturae* c. 15. Handschrift 1294. fol. 45. Col. 2: *Antichristus non veniet, antequam lex Christi sit dissipata tam intellectu quam affectu.*

2) *De blasphemia* c. 1. Handschrift 3933. fol. 118. Col. 4: *purgatio gloriosa ecclesiae ab antiqua blasphemia* etc. *De Ecclesia et membris ejus* ed. Todd c. 6. p. XLI: *purging of the chirche. De civili Dominio* III, 22. Handschrift 1340. fol. 193. Col. 2: *ecclesiae ad primam perfectionem restitutio. De Ecclesia* c. 3. Handschrift 1294. fol. 135. Col. 1: *correctio nostra secundum statum primaevum.*

jener Jahrhunderte, für das schlimmste Uebel die Verweltlichung der Kirche hielt, und diese hauptsächlich in den Besitzungen der Kirche, vom Kirchenstaate an bis zu den Pfarrgütern, sah, so erschien ihm als das erste unumgänglichste, und, wie er hoffte, segensreichste Mittel der Reform die Entlastung der Kirche von weltlichen Gütern und Besitzungen. Unzählig oft, und fast von jedem denkbaren Punkte aus, kommt er auf diesen Gedanken zurück, sei's dass er Einziehung und Sekularisation des Kirchenguts, nöthigenfalls mit Gewalt, fordert, sei's, dass er an freiwilligen Verzicht der Bischöfe, Aebte u. s. w. auf alle ihre weltlichen Herrschaften, nach Maassgabe des Vorbildes Christi und seines Wortes denkt [1]).

Wir geben der Wahrheit die Ehre und sprechen unverhohlen unsere Ueberzeugung dahin aus, dass Wiclif in diesem Gedanken sich getäuscht hat. Zwar den Glauben theilen wir auch, welchen er in den Worten kund gibt: »Es ist unmöglich, dass der Herr seinen Priester verlässt, so dass er nicht Nahrung und Kleider hätte; und damit soll er nach der Regel des Apostels (1. Timoth. 6, 8) sich begnügen [2]).« Aber darin hat Wiclif unstreitig geirrt, dass er zuversichtlich annahm, die eine völlig äusserliche Maassregel, Sekularisation der Kirchengüter, würde den Erfolg haben, den Klerus und die Kirche überhaupt zum apostolischen Christenthum zurückzuführen. Das war nicht blos eine sanguinische Hoffnung, auf allzu ideale Vorstellungen gegründet, son-

1) Eine einzige Stelle statt tausender, möge hier Platz finden. In den Festpredigten, Nr. XXXVI. Handschrift 3928. fol. 72. Col. 4, sagt Wiclif: *Medicina necessaria ad extinguendum venenum diaboli foret, totum clerum expropriétarium facere, et ordinationem Christi quoad suam ecclesiam innovare* etc. Vgl. *De officio pastorali* II, 11. S. 45 folg. *Trialogus* IV, 28. S. 310 folg. *Dialogus* c. 34. Handschrift 1387. fol. 159. Col. 2: *Si autem ipsi episcopi — — et alii dotati praepositi conciperent in hoc vitam et legem Christi et sic gratis renuntiarent omnibus mundanis dominiis, foret illis magis meritorium et gloriosior triumphus ecclesie militantis super diabolum et alia membra sua.* Der Schwerpunkt des ganzen Traktats *De officio pastorali* liegt ebenfalls in dem Gedanken, dass es für die Pfarrgeistlichkeit heilsamer, aber auch vollkommen genügend sein würde, von freiwilligen Gaben der Gemeinden zu leben; Nahrung und Kleidung werde ihnen nicht fehlen.

2) *De Veritate s. scripturae* c. 26. Handschrift 1294. fol. 89. Col. 3 folg.

dern sie beruhte auch auf einer voreiligen, nicht tief genug gegründeten Reformbegeisterung. Der eifrige Mann scheint kaum eine Ahnung davon zu haben, dass durch Aufhebung der Klöster und Einziehung der Kirchengüter gerade der Eigennutz in der Christenheit geweckt, Leidenschaften gereizt, und fromme Stiftungen ihrem ursprünglichen Zwecke entfremdet werden könnten.

Um Wiclif's Gedanken von der Reform der Kirche vollständig zu kennen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit auch noch der Frage nach den Personen zuwenden: Wer kann und soll die Reform unternehmen? Auf diese Frage antwortet er: »Jedermann kann einigermaassen dazu helfen; etliche sollen helfen durch Gründe, die aus Gottes Wort genommen sind, andere durch weltliche Macht, wie die irdischen Herren, welche Gott verordnet hat, und alle Menschen durch guten Wandel und gute Gebete zu Gott; denn bei ihm steht die Hülfe gegen die List des bösen Feindes; und so sollten Päpste, Bischöfe und Bettelmönche hiebei helfen sich selbst zu reinigen[1].« Hiemit fasst er die verschiedenen Stände und Glieder der Kirche zusammen, von denen jedes an seinem Theile zur Reinigung und Reform der Kirche beitragen solle.

Keinen geringen Antheil hat er hiebei, wie schon angedeutet, den weltlichen Fürsten und Herren, mit einem Worte, dem Staate zugedacht. Er macht geltend, dass weltliche Herren der Kirche ihre Temporalien nicht blos nehmen können, wenn dieselbe beharrlich fehlt, auch nicht blos dürfen, sondern sogar sittlich verpflichtet sind dies zu thun[2]. Allerdings hat Wiclif das nicht anders gemeint, als dass die Kirchen- und Klostergüter zu anderen frommen Zwecken (insbesondere auch für die Armuth) verwendet werden sollten. Er hält es deshalb für rathsam, dass der König eine Synode berufe, um nach ihrem Gutachten in der

1) *The Church and her members*, Kap. 6; in *Select Works* ed. ARNOLD III, 351 folg.

2) *Trialogus* IV, 18. S. 310: *Nos autem dicimus illis, quod nedum possunt auferre temporalia ab ecclesia habitualiter delinquente, nec solum quod licet illis hoc facere, sed quod debent* etc. *De civili dominio* c. 22. Handschrift 1340. fol. 183. Col. 2: *Licet dominis temporalibus aufferre a religiosis* (Mönche) *collatas elemosinas progenitorum suorum* (d. h. Stiftungen) *in casu, quo habitualiter eis abusi fuerint.*

Sache desto zweckmässiger zu verfahren[1]. Aber nicht allein dazu hält er die Fürsten und Herren berechtigt, Klostergut und Kirchengut einzuziehen, Klöster aufzuheben[2], sondern auch dazu glaubt er sie befugt, Kleriker, welche in weltlicher Gesinnung der ächten Religion Christi sich entfremdet haben, ihres Amtes zu entsetzen[3]. Wie ernst es ihm aber ist mit der Ansicht, dass Fürsten und Herren zu solchen Maassregeln nicht blos berechtigt, sondern auch verpflichtet seien, vermöge ihrer Obliegenheit die Kirche und ihre eigenen Unterthanen zu schirmen, das erhellt aus vielfachen Aufforderungen, die er an dieselben ergehen lässt, insbesondere aber auch daraus, dass er ihnen Verblendung und Gleichgültigkeit zum Vorwurf macht und geradezu ausspricht, sie seien schuld daran, dass die so heilsame Reform der Kirche verzögert werde[4]. Andererseits aber wünscht er doch gewisse Schranken zu ziehen gegen Willkühr und Despotismus. Er erklärt ausdrücklich, es solle kein Priester oder Kleriker einer Rüge durch den weltlichen Arm mittels zwangsweiser Entziehung der Güter unterworfen werden, es sei denn aus Vollmacht der Kirche, wenn der geistliche Obere es an sich fehlen lässt, und nur in dem Falle, wenn er vom Glauben abweicht[5]. Wenn die Geistlichen

1) *De civili Dominio* III, 22. Handschrift 1340. fol. 196. Col. 2: *Si — sit rationabile, ut retrahatur elemosyna regis nostri in alios pios usus, non oportet currere Romam ad habendum consensum sui pontificis — —: ne tamen illud fiat indiscrete, congreganda est synodus auctoritate regis* etc.

2) *De civili Dominio* a. a. O. 193. Col. 2: *Claustrorum dissipatio — posset verisimilius esse eorum (claustralium) correctio* etc.

3) a. a. O. c. 19. fol. 163. Col. 1: *Expediens est, — seculares dominos aufferre a clericis onus ministerii hujusmodi, si viderint eos a religione Christi aversos* etc.

4) *De Simonia* c. 5. Handschrift 1343. fol. 21. Col. 1: *Nec dubium, quin caecus torpor dominorum secularium sit in causa, quare tam gloriosus fructus et emendatio ecclesiae retardatur.* — Unter den Festpredigten schliesst die LVI., Handschrift 3928. fol. 117. Col. 2 mit dem Wunsche: Möchten die Könige erwachen und diese Treulosigkeit des Antichrists abschütteln, und in göttlichen Dingen den Sinn der Schrift lauter und rein annehmen!

5) *De civili Dominio* II, 8. Handschrift 1341. fol. 177. Col. 2: *Nullus sacerdos vel clericus debet per coactam ablationem bonorum corripi per brachium seculare, nisi auctoritate ecclesiae, in defectu spiritualis praepositi, et casu, quo fuerit a fide devius.*

ihre Schuldigkeit thun würden in brüderlicher Bestrafung und Rüge, so wäre die Rüge von Priestern durch den weltlichen Arm völlig entbehrlich [1]. Hingegen wenn Kleriker sich namhaft vergehen, so würde es eine Sünde sein sie zu vertheidigen, zumal frommen Fürsten gegenüber, wenn diese auf rechtgläubige Weise Zucht üben, wie Prälaten es nicht vermögen [2].

Diese Ansicht von dem Recht und der Pflicht weltlicher Herren, nach Umständen mit Rüge und empfindlichen Maassregeln gegen Kleriker zu verfahren, welche nicht etwa bürgerlicher Vergehen sich schuldig machen, sondern gerade ihr kirchliches Amt nicht treu erfüllen und vom Glauben weichen, zeigt an und für sich schon, dass Wiclif der römischen Ansicht vom Verhältniss zwischen Kirche und Staat nicht huldigt. Es ist aber auch sonst unverkennbar, dass in ihm schon die moderne Staatsidee, wie dieselbe seit der Wende des XIII. und XIV. Jahrhunderts sich zu entwickeln begann, arbeitet [3]. Noch mehr, es schwebt ihm ein

1) *De civili Dominio* fol. 178. Col. 2.

2) a. a. O. I, 39. Handschrift 1341. fol. 95. Col. 2: *Et quum notabiliter delinquunt, peccatum esset ipsos defendere, specialiter contra pios principes catholice coërcentes, qualiter praelati non sufficiunt.*

3) Ich rechne hieher zweierlei: einmal die Betonung der in sich geschlossenen Rechte der Krone, wornach der Anspruch des Papstes auf die *primi fructus* einer Prälatur, aber auch die angebliche Exemtion des Klerus hinsichtlich seiner Personen und Güter von der Jurisdiction des Königs unverträglich ist mit der *integritas regaliae regis nostri*, *De Ecclesia* c. 15. Handschrift 1294. fol. 176. Col. 2. Vgl. *De officio regis* c. 4. Handschrift 3933. fol. 15. Col. 2: *Omnis rex dominatur super toto regno suo; omnis clericus regis legius* (Vasall) *cum tota possessione sua est pars regni; ergo dominatur super omnibus istis.* Zum andern die unmittelbar von Gott abgeleitete, der Kirche und selbst dem Papstthum gegenüber selbständige Würde des Königs. Die Regierungsgewalt des Königs ist von Gott verliehen und vom Volk anerkannt: a. a. O. fol. 176. Col. 3: *Rex, in quantum hujusmodi, habet privilegium concessum a Deo et acceptum a populo ad regnandum.* Demnach ist der König, so gut wie der Papst, ein Stellvertreter Gottes, der die göttliche Gerechtigkeit in seinem Handeln darstellen soll; a. a. O. c. 12. fol. 164. Col. 3: *Ista exemplaris justitia in Deo debet esse exemplar cuilibet ejus vicario, tam papae quam regi* etc. *De officio regis* c. 1. Handschrift 3933. fol. 2. Col. 4: *Rex enim est Dei vicarius.* Dies ist eigentlich der Grundgedanke dieses ganzen Buchs. In dieser Beziehung stützt sich Wiclif mehr als einmal auf einen Gedanken Augustin's, Epist. 185, wornach ein König Gottes Stellvertreter ist, ein

Ideal des Staates vor, und das ist der »evangelische Staat«, welchen er sich offenbar als ein Gemeinwesen vorstellt, in welchem nicht das starre Recht und das Privateigenthum, sondern die Liebe waltet, und alles Gemeingut ist[1]. Eine Vorstellung, welche von dem Vorwurfe sanguinischen Idealisirens nicht frei zu sprechen sein dürfte.

Aber ausser dem Staate schreibt Wiclif auch sämmtlichen treuen evangelisch gesinnten Christen einen bedeutenden Antheil an der als dringendes Bedürfniss anerkannten und zu erstrebenden Reform der Kirche zu. Hier sind es, wie wir schon einmal (II. 7, S. 478. Anm. 3) berührt haben, die »Männer des

Bischof aber Christi; *Trialogus* IV, 15. S. 297. Festpredigten, Nr. XL. Handschrift 3928. fol. 81. Col. 4, wobei nur zu bemerken, dass in letzterer Stelle *episcopus*, in ersterer statt desselben *papa* gesetzt ist. *De blasphemia* c. 7. Handschrift 3933. fol. 140. Col. 3. — Als eine Errungenschaft jenes Kampfes zwischen Kirche und Staat, welcher vom Ende des XIII. Jahrhunderts an von Bonifacius VIII. und Philipp dem Schönen geführt wurde, erscheint namentlich die Erkenntniss, welche Wiclif im *Liber Mandatorum* c. 26. Handschrift 1339. fol. 205. Col. 2, in den Worten ausspricht: »Der König steht in zeitlichen Dingen über dem Papst; darum muss ihn der Papst in dieser Hinsicht als den höheren auf Erden anerkennen, wiewohl er in geistlichen Dingen den Vorzug hat. *Rex autem est in temporalibus supra papam; — — ideo quoad istud oportet papam superiorem in terris cognoscere, licet in spiritualibus antecellat.* Wiclif bestimmt das Verhältniss zwischen Staat und Kirche, zeitlichem und geistlichem Regiment scharf und klar folgendermaassen: »Weltliche Herren regieren ihre Unterthanen direkt und unmittelbar in Hinsicht der zeitlichen Güter und des Leibes, mittelbar aber und in zweiter Linie (*accessorie*) in Hinsicht der Seele, was doch nach der Ordnung der Zwecke das erste sein soll. Dagegen sollen Priester Christi vorzugsweise und direkt regieren in Hinsicht der geistlichen Gaben z. B. Tugenden, nebenbei jedoch und in zweiter Linie in Hinsicht der Glücksgüter. Beiderlei Gerichtsbarkeit muss aber in einander greifen und sich gegenseitig unterstützen. Wie die Kirche zwei Stände hat, Kleriker und Laien, gleichsam Seele und Leib, so hat sie zwei Arten der Rüge und Besserung: geistlich mit Vermahnung, und leiblich mit Zwang; jene geschieht durch Predigt des Gesetzes Christi und Vernunftbeweis, und steht den Doctoren und Priestern Christi zu, diese geschieht durch Entziehung der Natur- und Glücksgüter, und steht den Laien zu.« *De civili Dominio* II, 8. Handschrift 1341. fol. 178. Col. 1. fol. 179. Col. 1.

1) *De civili Dominio* II, 16. Handschrift 1341. fol. 235. Col. 2: *Tunc necessitaretur respublica redire ad politiam evangelicam, habens omnia in communi.*

Evangeliums (*viri evangelici*)«, »evangelische Doctoren« oder »apostolische Männer«, wie er sie wohl auch einmal nennt, auf die er ein Vertrauen setzt. Er weiss, was ein einzelner Mann, wenn er beständig und treu ist, ausrichten kann. Aber er bedenkt auch, was vereinte Kräfte für eine Macht haben. Deswegen stellt er die Forderung auf, evangelische Männer sollen, wenn sie auch örtlich getrennt sind, in Willen und Wandel wie ein Mann zusammenstehen, und das Wort Christi, der bei ihnen bleibt, mit Beständigkeit vertheidigen[1]. Das klingt in der That wie der Ruf eines Führers, der eine Partei sammelt und sie zum Kampfe in geschlossenen Reihen führt. Und Wiclif ist allerdings einer solchen Führerschaft im Kampfe für die Reform der Kirche sich bewusst. Bekennt er doch in einer bedeutsamen Stelle des erst jetzt veröffentlichten »Anhangs zum Trialogus« ganz offen, dass er den Plan habe, »den Stand der Kirche zu der Anordnung Christi, rein in Gemässheit seines Wortes, zurückzuführen[2]«. Dabei verhehlt er sich indes auch nicht, dass er den heftigsten Widerstand finden werde und vielleicht dem Märtyrertod entgegengehe; denn nicht allein der Antichrist (Papst) und dessen Jünger, sondern der Teufel selbst und alle seine bösen Engel seien voll Grimm dawider, dass die Einsetzung Christi auf Erden bestehe[3]. Ein Gedanke, welcher keineswegs isolirt dasteht, und lebhaft an Luther erinnert, der sich stets im Kampfe mit dem alten bösen Feinde weiss. Aber dieses gewaltigen und drohenden Kampfes ungeachtet, ist Wiclif getrost und freudigen Muthes. Nicht allein, weil er sich

1) Festpredigten, Nr. XXXI. Handschrift 3928. fol. 65. Col. 2: *Viri quidem evangelici debent in voluntate et in conversatione tanquam vir unus concurrere, quanquam loco distiterint* (Manuscript: *destituerint*), *et legem Christi sibi praesentis constanter defendere. Doctores evangelici, De civili Dominio* III, 19. Handschrift 1340. fol. 163. Col. 1.

2) *Supplementum Trialogi* c. 8. S. 447: *Tunc foret facilius — errores corrigere, et statum ecclesiae ad ordinationem Christi pure secundum legem suam reducere, quod attendere desidero.* Vgl. *Dialogus* c. 18: *Intendimus purgationem et perfectionem cleri, quam scimus non stare in multitudine personarum, sed in observantia status, quem Christus instituit.*

3) *Hoc tentans pro parte Christi habebit plurimos adversantes, quia non solum antichristum et omnes ejus discipulos, sed ipsum diabolum et omnes suos angelos, qui summe odiunt, quod Christi ordinatio stet in terris.* Festpredigten, Nr. III. Handschrift 3928. fol. 6. Col. 1.

darauf verlassen kann, dass gute Kampfgenossen, die ihm bisher in Gottes Sache treu zur Seite gestanden sind, bis an's Ende ihm beistehen werden; denn sie haben mit den Abtrünnigen nichts zu thun[1]. Sondern hauptsächlich, weil die unerschütterliche Gewissheit, dass es Gottes Sache und Christi Kreuz sei, für die er kämpfe, und dass Gottes Sache schliesslich immer den Sieg behalten müsse, ihn stärkte, sogar für den Fall, dass der Märtyrertod ihm bevorstehen könnte. Da ruft er einmal aus: »O dass Gott mir gäbe ein gelehriges Herz, beharrliche Beständigkeit und Liebe zu Christo und seiner Kirche, auch zu den Gliedern des Teufels, welche die Kirche Christi zerfleischen, damit ich dieselben aus reiner Liebe brüderlich strafe! Welch' ruhmvolle Sache wäre es für mich, das gegenwärtige Jammerleben um dieses Zweckes willen zu enden! Denn das war die Ursache des Märtyrertodes Christi[2].« Und in einer längst bekannten Stelle sagt er: »Ich bin's gewiss, dass die Wahrheit des Evangeliums für eine Zeit lang stürzen kann auf Plätzen, und infolge der Drohungen des Antichrists über ein Kleines verschwiegen bleiben; aber ausgelöscht kann sie nicht werden, da die Wahrheit selber spricht: »meine Worte werden nicht vergehen, wenn auch Himmel und Erde vergehen[3]!«

Schliesslich aber ruht seine Hoffnung auf Verwirklichung der so nothwendigen Reform der Kirche auf Gottes Hülfe und seinen

1) *De apostasia* c. 2. Handschrift 1343. fol. 52. Col. 1: *Confido de bonis sociis, qui mihi confidenter in causa Dei astiterant, quod — — usque in finem assistent, quia nihil illis et dictis apostatis.*

2) *De Veritate s. scripturae* c. 23. Handschrift 1294. fol. 78. Col. 1: *O si Deus dederit mihi cor docile, perseverantem constantiam et caritatem ad Christum, ad ejus ecclesiam et ad membra diaboli ecclesiam Christi laniantia, ut pura caritate ipsa corripiam! Quam gloriosa causa foret mihi praesentem miseriam finiendi! Haec enim fuit causa martyrii Christi.* Vgl. den schönen Schluss des II. Buchs *De civili Dominio*, c. 18. Handschrift 1341. fol. 251. Col. 2: *Concedat Deus nobis clericis arma apostolorum et patientiam martyrum, ut possimus in bono* (das Böse mit Gutem) *vincere adversarios crucis Christi!* Amen.

3) *Trialogus* IV, 4. S. 258. Vgl. *Dialogus* c. 25. Handschrift 1387. fol. 156. Col. 1: *Dicam ergo istam sententiam pro bono papae atque ecclesiae, et si occisio vel alia pöna inde eveniat, rogo Deum meum dare virtutem ad constanter et humiliter patiendum.*

Gnadenwirkungen. Mögen auch die Gläubigen treu und beharrlich sein für Gottes Sache, Er allein hat die Macht, zu diesem Werke zu erwecken und zu erleuchten; und bei Gott steht die Hülfe gegen des bösen Feindes List[1]. Eben darum bescheidet er sich auch, dass die Besserung der Kirche, auf die er so sehnlich und zuversichtlich hofft, auf Wegen, die ihm verborgen sind, und durch ein Wunder Gottes, bei dem kein Ansehen der Person ist, zu Stande kommen werde; denn ihm sei in jedem Volk und an jedem Orte, wer ihn lieb hat, angenehm[2]. Das letztere klingt fast wie eine ferne Ahnung davon, dass die entscheidende Geisterschlacht für Reform der Kirche Christi in einem andern Lande und inmitten eines anderen Volkes werde geschlagen werden. Jedenfalls ist Wiclif dessen bewusst, dass die Erfüllung seiner theuersten Hoffnung ein Geheimniss für ihn sei und am Ende nur durch ein Wunder Gottes eintreten werde.

Nehmen wir alles das zusammen, was Wiclif von der Nothwendigkeit einer Reform der Kirche, von den Mitteln und Wegen zu einer solchen, und von den Persönlichkeiten, durch welche sie herbeizuführen sei, gedacht und gesagt hat, so können wir uns des Gesammteindrucks nicht erwehren: seine Seele ist voll Sehnsucht und Drang nach einer gottgefälligen Besserung und Reform der Kirche, die ihm überall vorschwebt, für die er seine ganze Kraft einsetzt, für die er auch Verfolgung und Märtyrertod, wenn es Gottes Wille sein sollte, zu dulden entschlossen ist. Darnach dürfte es kaum einem Zweifel unterliegen, dass Wiclif in der

1) *De blasphemia* c. 1. Handschrift 3933. fol. 119. Col. 1: *Verum potens est Deus illuminare et excitare mentes paucorum fidelium, qui constanter detegant et moneant, si digni sumus, ad destructionem hujus versutiae antichristi. Sic enim incipiendo a femina convertit per paucos apostolos totum mundum.* Vgl. die oben angeführte Stelle von der Hülfe Gottes aus der englischen Volksschrift Wiclif's, *De Ecclesia et membris ejus* c. 6. *Select works* III, 351 ff.

2) *De blasphemia* (eine der spätesten Schriften Wiclif's) c. 1. Handschrift 3933. fol. 120. Col. 4: *Ideo videtur tutius a generatione ista saltem in mente aufugere et ad protectionem Christi confugere, relinquendo destructionem antichristi cum suis satrapis Dei miraculo. Scimus quidem, quod oportet, ut viis nobis absconditis istud eveniat; sed scimus, quod personarum acceptio non est apud Deum, sed in omni gente vel loco, qui ipsum dilexerit, acceptus est illi* (nach Apostelgesch. 10, 34 folg.).

That ein Mann der Kirchenreform, ein Vorläufer der Reformation gewesen ist.

XI.

H. Lehrstück von den Sakramenten.

Von dem Lehrbegriff Wiclif's haben wir gerade dasjenige Hauptstück noch zu erörtern übrig, worin er der geltenden Kirchenlehre am stärksten entgegengetreten ist, nämlich die Abendmahlslehre, überhaupt die Lehre von den Sakramenten. Wir werden jedoch die Lehre von den übrigen Sakramenten ausser der Eucharistie um deswillen kürzer behandeln, weil wir auf die in diesem Stücke ziemlich ausführliche und befriedigende Behandlung der Sache von Lewald verweisen können [1]. Nur etliche Punkte bedürfen genauerer Bestimmung, beziehungsweise einiger Berichtigung. Unter diese rechne ich gleich den ersten, die Lehre von den Sakramenten überhaupt.

A. Von den Sakramenten überhaupt.

Es handelt sich hiebei um folgende drei Fragen: 1. Was ist der Begriff und das Wesen eines Sakramentes? 2. Welches sind die einzelnen Sakramente, mit andern Worten, wie viele Sakramente gibt es? 3. Was ist von der Heilskraft der Sakramente zu halten?

Was 1. den Begriff eines Sakramentes betrifft, so ist vorauszuschicken, dass Wiclif in seinem *Trialogus* stark die erste Hälfte des vierten Buchs, Kap. 1—25, S. 244—335, der Lehre von den Sakramenten gewidmet hat; und zwar handelt er im ersten Kapitel von den Sakramenten überhaupt, insbesondere von dem Begriffe des Sakraments.

Er geht von dem Gattungsbegriff des Zeichens aus: Sakrament ist ein Zeichen; jedem Zeichen entspricht ein Bezeichnetes, der Gegenstand, von welchem das erstere ein Zeichen ist. Das ist aber, wie Wiclif selbst bekennt, ein so allgemeiner

1) Ernst Anton LEWALD, Die theol. Doctrin Joh. Wycliffe's, VII. Hauptstück, die Lehre von den Sakramenten. Zeitschrift für historische Theologie 1847. S. 597—636.

Begriff, dass man sagen muss, jedes Seiende ist ein Zeichen. Denn jedes Geschöpf ist ein Zeichen des Schöpfers, wie Rauch ein Zeichen von Feuer ist. Aber auch Gott selbst ist ein Zeichen, nämlich von jeder Sache, die man nennen kann; denn er ist das »Buch des Lebens«, worin jedes Ding, das man nennen mag, eingeschrieben ist (Anspielung auf die Lehre von den Ideen aller Dinge in Gott). Folglich ist dieser Gattungsbegriff in der That zu allgemein.

Demgemäss schreitet Wiclif zu einer genaueren Begriffsbestimmung fort: »Sakrament ist ein Zeichen einer heiligen Sache«. Allein auch diese Definition erscheint noch zu weit; denn jede Kreatur ist ein Zeichen des Schöpfers und ihres eigenen Geschaffenseins, also einer heiligen Sache.

Wenn man aber auch noch weiter geht und mit noch mehr Bestimmtheit das Sakrament definirt als »die sichtbare Form einer unsichtbaren Gnade, so dass das Sakrament eine Aehnlichkeit an sich trägt und Ursache wird von der Gnade [1])«, so scheint unserem Denker sogar diese Definition noch der Art, dass alles Mögliche ein Sakrament genannt werden könnte; denn jede sinnlich wahrnehmbare Kreatur sei die sichtbare Erscheinung der unsichtbaren Gnade des Schöpfers, trage eine Aehnlichkeit mit den Ideen an sich, und sei Ursache ihrer Aehnlichkeit und der Erkenntniss des Schöpfers (den man aus dem Geschöpf erkennt). Wir finden demnach auch hier die philosophisch-realistische Grundanschauung und die metaphysischen Begriffe wieder, welche bei Wiclif allen seinen Gedanken und Anschauungen von Gott und Welt zu Grunde liegen.

Aus demjenigen, was er über den Begriff des Sakramentes bemerkt hat, ergibt sich 2. von selbst sein Urtheil über die Zahl der Sakramente. Die Begriffsbestimmung ist nach seiner Ansicht viel zu weit, als dass er einräumen könnte, blos die sogenannten sieben Sakramente seien wirkliche Sakramente. Mit andern Worten, es gibt nach Wiclif viel mehr als sieben Sakramente [2]).

1) *Trialogus* IV, c. 1. S. 244: *Signum; sacrae rei signum; invisibilis gratiae visibilis forma, ut similitudinem gerat et causa existat.*

2) a. a. O.: *Quomodo ergo sunt solum septem sacramenta distincta*

Er meint z. B., die Predigt des göttlichen Wortes sei in Wahrheit eben so gut ein Sakrament, als eine jener bekannten sieben Handlungen. Wiclif gibt deutlich zu verstehen, dass er es für eine willkührliche Beschränkung, für eine künstlich gemachte Satzung hält, wenn ausschliesslich nur die *septem sacramenta vulgaria*[1]) als Sakramente anerkannt werden. Es ist lauter Ironie, wenn er klagt, seine Geistesarmuth sei schuld, dass er erkenne, wie in diesem Hauptstück viele Dinge eine zu schwache Grundlage besitzen; auch habe er die Pflästerchen noch nicht kennen gelernt, die man auflegen müsse, um den Namen »Sakrament« auf diese sieben in einem und demselben Sinne zu beschränken[2]).

Während Wiclif an den meisten Stellen sich zu der Ansicht neigt, die sieben Sakramente hätten kein Recht ausschliesslich als Sakramente zu gelten, d. h. es seien ihrer zu wenig, falls man von dem gewöhnlichen Begriff ausgehe, so deutet er andererseits doch auch an, es sei schon an sieben zu viel, nämlich wenn man den Maasstab der Schriftbegründung anlege. Dies führt er allerdings nicht eigens aus, sondern deutet es blos an, einmal durch die Ordnung, in welcher er die einzelnen Sakramente behandelt: er stellt Abendmahl und Taufe voran, dann erst lässt er die übrigen fünf folgen; zum andern macht er auch ausdrücklich die Bemerkung, diese Reihenfolge richte sich nach dem Maasse, in welchem die Sakramente ausdrücklichen Schriftgrund für sich haben[3]). Und im Einzelnen sagt Wiclif von dem Abendmahl, das er an erster Stelle abhandelt, er thue dies unter anderem aus dem Grunde, weil dasselbe den stärksten Schriftgrund zu haben

specifice? — — S. 245: *Mille autem sunt talia sensibilia signa in scriptura, quae habent tantam rationem sacramenti, sicut habent communiter ista septem.*

1) *Trialogus* S. 246.

2) a. a. O. S. 245 folg.: *Nec didici pictatias, ex quibus adjectis hoc nomen sacramentum limitari debet univoce ad haec septem.*

3) a. a. O. IV, 11. S. 281: *secundum ordinem, quo sacramenta in scriptura sacra expressius sunt fundata.* Dieser Unterschied ist selbst im Mittelalter niemals ganz in Vergessenheit gekommen, wenigstens in der Lehre und Wissenschaft nicht; Taufe und Abendmahl sind jederzeit so zu sagen als Sakramente ersten Ranges anerkannt worden. Namentlich sofern sie von dem Erlöser persönlich und direkt eingesetzt sind, was Alexander von Hales hervorhob.

scheine[1]. Dagegen bemerkt er von der letzten Oelung, welche er als die letzte in der Siebenzahl erörtert, sie habe eine zu schwache Begründung in derjenigen Schriftstelle, auf welche sie gewöhnlich gestützt wird (Jak. 5)[2]. Wenn er sich dessen ungeachtet auf eine eigentliche Kritik der übrigen Sakramente ausser Taufe und Abendmahl nicht einlässt, sondern im Ganzen der damals herkömmlichen und seit Peter dem Lombarden in der Glaubenslehre fixirten Lehrweise folgt, so hat das seinen Grund darin, dass Wiclif's Aufmerksamkeit innerhalb dieses ganzen Lehrstücks überwiegend auf einen bestimmten Punkt gerichtet und concentrirt war.

3. Die letzte Frage ist die nach der Heilskraft der Sakramente.

Dass mit einem Sakramente, kraft göttlicher Ordnung, eine gewisse Heilskraft, eine reale Mittheilung der Gnade verbunden sei, das steht für Wiclif fest. Er erinnert, im Gegensatze zu menschlich eingeführten Handlungen und Einrichtungen, wie die Papstwahl, welche keine Verheissung Gottes, Gnade damit verleihen zu wollen, für sich haben, dass Gott die bundesmässige Verheissung gegeben hat, mit den Sakramenten der Taufe und Busse (die offenbar nur beispielsweise genannt sind) wirklich Gnade zu verleihen[3]. Und ein anderes Mal stellt er ganz allgemein den Satz auf: »Alle Sakramente, falls sie richtig verwaltet werden, besitzen eine Wirksamkeit zum Heil[4].«

Allerdings ist diese Heilswirkung eine bedingte. Welches sind, nach Wiclif, die Bedingungen und Schranken, innerhalb deren sie heilsam wirken? Eine Bedingung, die allerzweifelloseste, und auch im Lehrbegriff der evangelischen Kirche aner-

1) *Trialogus* IV, c. 2. S. 247.

2) a. a. O. IV, c. 25. S. 333 folg.

3) *De civili Dominio* I, 43. Handschrift 1341. fol. 120. Col. 2: *Sacramenta baptismatis et pönitentiae, cum quibus Deus pepigit realiter conferre gratiam*, im Unterschied von *quodcunque officium humanitus limitatum, cum quo Deus non determinavit se conferre gratiam.*

4) *De Ecclesia* c. 19. Handschrift 1294. fol. 192. Col. 1: *Non nego, quin necesse sit, nos in vita intendere signis sensibilibus, in quibus stat modo suo christiana religio, cum debemus credere, quod omnia sacramenta sensibilia, rite administrata habent efficaciam salutarem.*

kannte, ist in der zuletzt angeführten Stelle bereits angedeutet: die Sakramente üben nur *rite ministrata* eine Heilswirkung, d. h. sie dienen nur dann zu realer Mittheilung göttlicher Heilskräfte, wenn sie richtig, d. h. stiftungsgemäss, verwaltet und gespendet werden. Ferner ist Wiclif auch dessen recht wohl eingedenk, dass eine fernere Bedingung der Gnadenwirkung jedes Sakraments in der Gesinnung und dem Seelenzustande des Empfängers liege. In dieser Beziehung ist nur darüber ein Zweifel möglich, ob Wiclif eine positive Bereitschaft und Empfänglichkeit vermöge reuiger, gläubiger, frommer Gesinnung zu dem Behufe gefordert habe, damit ein Sakrament wirklich heilskräftig wirken könne, oder ob er es für ausreichend gehalten habe, dass der Empfänger nicht durch ungöttliche Gesinnung geradezu ein Hinderniss entgegenstelle. Es gibt Aeusserungen, welche die letztere Vorstellung zu begünstigen scheinen. Aber weitaus in den meisten Fällen fordert Wiclif eine positive Empfänglichkeit auf Seite dessen, welchem ein Sakrament gespendet wird, wenn ihm eine Gnadengabe und ein Segen daraus zufliessen soll [1]. Offenbar begnügt er sich nicht mit der von Duns Scotus zuerst formulirten Bedingung, dass der Gnadenwirkung des Sakramentes nur nicht ein »Riegel« vorgeschoben werde durch eine Todsünde, oder durch den Vorsatz eine solche zu begehen, sondern er setzt wahrhaft bussfertige und fromme Gesinnung als Bedingung des Segens, der den Empfänger zu Theil werden soll.

Diese Erklärungen stehen in einem gewissen Zusammenhange mit der anderen Frage, nämlich: ob die Heilswirkung eines Sakramentes bedingt sei durch die Würdigkeit und den Gnadenstand des dasselbe spendenden Priesters. Es ist eine herkömmliche und seit geraumer Zeit feststehende Annahme, dass Wiclif diese Frage bejaht habe. Diese Annahme ist selbst in die Bekenntnisse unserer evangelisch lutherischen Kirche übergegan-

1) *De Veritate s. scripturae* c. 12. Handschrift 1294. fol. 33. Col. 3, spricht er von *capaces*, denen das Sakrament nütze, und *De Ecclesia* c. 19. ebendas. fol. 193. Col. 3, vom Glauben der Communikanten, von *fideles*, *pii fideles*, denen das Abendmahl Segen bringe, wenn gleich der spendende Priester böse sei.

gen[1]. Damit ist freilich noch nicht bewiesen, dass Wiclif in der That jener Ansicht gehuldigt, d. h. die Heilswirkung der Sakramente von der sittlichen Würdigkeit und dem Gnadenstande des sie verwaltenden Priesters abhängig gemacht hat. Unsere deutschen Reformatoren haben, wenn ich nicht ganz irre, diese These als eine angeblich Wiclif'sche nirgends anders her überkommen als von dem Concil zu Constanz. Dieses hat in der Reihe derjenigen Artikel Wiclif's, über die es ein verwerfendes Urtheil fällte, unter der dritten Ueberschrift, nicht weniger als vier Artikel aufgeführt, welche auf den fraglichen Grundsatz hinauslaufen[2]. Nun ist aber bekannt, wie wenig gewissenhaft und zuverlässig das Concil in Betreff der Frage zu Werke gegangen ist, ob ein gewisser Satz wirklich von Wiclif (beziehungsweise von Hus) aufgestellt und vertheidigt worden sei. Gehen wir noch weiter rückwärs, so finde ich, dass die Gegner Wiclif's bei seinen Lebzeiten nur ein einziges Mal die Thesis, von welcher es sich hier handelt, zur Sprache gebracht haben, nämlich in der Reihe von 24 Artikeln, welche Erzbischof Courtnay bei dem sogenannten Erdbeben-Concil am 21. Mai 1382 verurtheilen liess. Unter diesen wird als häretisch verworfen der Satz (Nr. 4), dass ein Bischof oder Priester, falls er in einer Todsünde steht, nicht ordinire, consekrire oder taufe[3]. Uebrigens ist zu bemerken, dass hiebei Wiclif nicht ausdrücklich als Vertreter dieser Behauptung genannt ist. Unter den 18 Wiclif'schen Sätzen, welche unter Erzbischof Arundel von Canterbury eine Provinzialsynode im

1) Zwar nennt die Augsburg. Confession, Art. 8. als solche, *qui negabant licere uti ministerio malorum in ecclesia et sentiebant ministerium malorum inutile et inefficax esse*, ausdrücklich nur *Donatistas et similes*. Allein die Apologie spricht sich Art. 4. S. 150. ed. Rechenberg, deutlicher und vollständiger aus; sie bemerkt in der Weise einer authentischen Interpretation: *Satis clare diximus in Confessione, nos improbare Donatistas et Viglevistas, qui senserunt homines peccare accipientes sacramenta ab indignis in ecclesia.* Allerdings ist auch hier nicht Wiclif selbst genannt, aber aller Wahrscheinlichkeit nach sind die »Wiclefiten« mit Einschluss ihres Meisters gemeint, nicht mit Ausschluss desselben.

2) Orthuinus Gratius, *Fasciculus rerum expetend. ac fugiend.* 1535. fol. CXXXIII. Mansi, *Conciliorum nova collectio*, Vol. XXVII, 632 ff.

3) Wilkins, *Concilia* III, 157; Lewis S. 107.

Februar 1396 theils für irrthümlich, theils für häretisch erklärt hat, findet sich ein Satz von dem fraglichen Inhalte nicht, ungeachtet jene ganze Reihe von Artikeln, mit wenig Ausnahmen, gerade auf die Lehre von den Sakramenten sich bezieht. Wohl aber erwähnt Thomas von Walden einen Gedanken dieser Art: er bekämpft es als einen Donatistischen Irrthum und als eine Unbill wider die sämmtlichen Sakramente, wenn Wiclif in Zweifel ziehe, ob Christus einem Priester, dessen Wandel dem Leben Christi widerspricht, bei Verwaltung der Sakramente beistehe[1]. Allein es ist wohl zu beachten, dass Walden erst 1422 und in den folgenden Jahren sein grosses polemisches Werk verfasst hat, also ungefähr 40 Jahre nach Wiclif's Tode und mehrere Jahre nach dem Concil von Constanz, dem er selbst beigewohnt hatte. Und dieser Gegner der Wiclifiten hat in der besonderen Frage, um die es sich hier handelt, unverkennbar gerade die Fassung des ersten unter denjenigen Sätzen im Auge, welchen das Constanzer Concil als Wiclif's Lehre »von den Sakramenten überhaupt« aufgeführt hatte[2].

Zur Entscheidung kann jedoch die Sache natürlich nur durch die authentischen Aussprüche Wiclif's selbst gebracht werden. Nun findet sich aber, so weit meine Kenntniss von den Schriften Wiclif's reicht, nicht ein einziger Ausspruch, worin auf unzweideutige Weise die Heilswirkung der Sakramente von der sittlich-religiösen Würdigkeit des sie verwaltenden Priesters abhängig gemacht wäre. Bei der Lehre von der Messe sagt er im *Trialogus* allerdings einmal: so oft Christus mitwirkt mit einem Menschen, und nur in diesem Falle, bringt er das Sakrament zu Stande; aber Wiclif fügt unmittelbar hinzu: »und das muss man von unseren Priestern annehmen und voraussetzen[3].« Noch bestimmter spricht

1) *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae cath.* Venet. 1571. III, 11 folg.

2) Der Satz lautet in den Akten des Concils: *Dubitare debent fideles, si moderni haeretici conficiunt vel rite ordinant vel ministrant alia sacramenta. Quia non est evidentia, quod Christus assistit tali pontifici, propter hoc quod tam hianter super illam hostiam sic mentitur, et in sua conversatione dicit contrarium vitae Christi.* Die gesperrt gedruckten Worte finden sich bei WALDEN buchstäblich so wie in den Concilsakten.

3) *Trialogus* IV, c. 10. S. 280 folg.: — — *quandocunque Christus ope-*

er sich in Betreff der Taufe dahin aus, dass Kinder, welche die Wassertaufe richtig empfangen haben, der Taufgnade theilhaftig und mit dem heil. Geiste getauft seien [1]. Geht man von dem Begriff der Kirche aus, welchen Wiclif zu Grunde legt, als der Gesammtheit der Erwählten, und zieht dann mit logischer Strenge die Folgen daraus, so gelangt man allerdings zu der Ansicht, dass ein Diener der Kirche, welcher nicht zu den Erwählten gehört, nach Wiclif auch nicht ein rechtschaffener Haushalter über Gottes Geheimnisse und Gnadenmittel sein könne. Allein wir müssen uns hüten, abstrakte Folgerungen aus jenem Prinzipe zu ziehen. Wiclif selbst verfährt in dieser Beziehung mit Vorsicht und Mässigung. Er erklärt z. B. in seiner Schrift von der Kirche, es stehe für ihn zweifellos fest, dass kein Verworfener ein Glied oder Amtsträger der heil. Mutterkirche ist; dessen ungeachtet erinnert er sofort, ein solcher besitze jedoch innerhalb der Kirche zu seiner eigenen Verdammniss und zum Nutzen der Kirche gewisse Aemter der Verwaltung [2]. Kann die Amtsverwaltung eines nicht im Gnadenstande befindlichen Priesters dennoch »zum Nutzen der Kirche« gereichen, so ist offenbar die Segenskraft der durch ihn gespendeten Gnadenmittel vorausgesetzt; diese ist somit unabhängig von der Würdigkeit des spendenden Kirchendieners. Am allerentscheidendsten aber ist eine weiter unten in dem gleichen Kapitel folgende Aeusserung, worin Wiclif es als seine Ueberzeugung kund gibt, dass ein Verworfener, sogar wenn er in einer wirklichen Todsünde steht, die Sakramente zum Nutzen der ihm anvertrauten Gläubigen verwalte, obgleich zu seiner eigenen Verdammniss [3]. Daraus, und aus anderen ähnlichen Stellen ergibt

ratur cum homine, et solum tunc conficit sacramentum, quod reputari debet de nostris sacerdotibus et supponi.

1) *Trialogus* c. 12. S. 286: *Reputamus — absque dubitatione, quod infantes rite baptisati flumine sint baptisati tertio baptismate* (scil. *baptismo flaminis*), *cum habent gratiam baptismalem.*

2) *De Ecclesia* c. 19. Handschrift 1294. fol. 189. Col. 4: *Hic videtur mihi indubie, quod nullus praescitus est pars vel gerens officium tanquam de s. matre ecclesia; habet tamen intra illam ecclesiam ad sui damnationem et ecclesiae utilitatem certa officia* etc.

3) a. a. O. fol. 190. Col. 3: *Videtur autem mihi, quod praescitus, etiam in mortali peccato actuali, ministrat fidelibus, licet sibi*

sich mit unzweifelhafter Klarheit: Wiclif fordert zwar von jedem Kirchendiener, welcher die Sakramente zu verwalten hat, um seines eigenen Seelenheils willen, dass er ein wirkliches Glied am Leibe Christi sein solle; allein er macht darum keineswegs die Wirksamkeit der Sakramente für das Seelenheil derjenigen, welchen sie gespendet werden, abhängig von dem Gnadenstande des spendenden Priesters. Wiclif erkennt doch deutlich genug, dass man der Vollmacht eines Dieners der Kirche eine viel zu grosse Bedeutung zuschreiben und ihm beimessen würde, was einzig und allein Gott zusteht als sein souveränes Vorrecht, wenn man annehmen wollte, durch die schlechte Gesinnung eines gewissenlosen Priesters würde die Gemeinde um den Segen gebracht, welcher ihr von Gott kraft des Gnadenmittels zugedacht war. Wiclif hat zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven im Christenthum, zwischen der Gottesgnade in Christo, welche in Wort und Sakrament gelegt ist, und der Gesinnung des handelnden und spendenden Kirchendieners viel besser zu unterscheiden gewusst, als man geraume Zeit gedacht hat. Der Vorwurf donatistischer Denkart, welchen Melanchthon in der Apologie den Wiclifiten machte, ist demnach, sofern er Wiclif selbst, und

damnabiliter, tamen subjectis utiliter sacramenta. Aehnlich und ganz unzweideutig spricht sich Wiclif aus *De Veritate s. scripturae* c. 12. Handschrift 1294. fol. 33. Col. 3: *Nisi christianus fuerit Christo unitus per gratiam, non habet Christum salvatorem, nec sine falsitate dicit verba sacramentalia, licet prosint capacibus.* Und in einem englisch geschriebenen Traktat: *How preiere* (*prayer*) *of good men helpith moche* (*much*), sagt er (Kap. 4), beim Gebet komme es allerdings auf Gesinnung und Charakter des Betenden an, anders aber verhalte es sich mit den Sakramenten und ihrer Verwaltung: *Thes* (*these*) *Antichristis sophistris schulden knowe well, that a cursed man doth fully the sacramentis, though it be to his dampnynge, for they ben not autouris of thes* (*these*) *sacramentis, but God kepith that dygnyte to hymself. Select works of Wyclif* ed. ARNOLD, Vol. III, 227. Schon in dem Werk *De Dominio divino* III, c. 6. hat Wiclif rund und voll den Grundsatz aufgestellt, dass die Wirkung der Gnadenmittel auf die Gemeinde durch die sittliche Beschaffenheit des Kirchendieners, welcher dieselben handhabt, nicht beeinträchtigt werde, Handschrift 1294. fol. 251. Col. 3: *Et si praedico appetitu indebito coactus ex commodo temporali, adhuc cum credita sint mihi ex officio eloquia praedicandi, adhuc est officium utile auditori, cum ministerium sacramenti non inficitur ex ministro.*

nicht blos die Wicliflten treffen sollte, auf Grund genauerer Einsicht in die wirkliche Lehre Wiclif's als grundlos und ungerecht abzulehnen [1].

6. Vom Abendmahl.

Wiclif hat das heil. Abendmahl stets als das heiligste und ehrwürdigste unter allen Sakramenten hoch gestellt. Insbesondere ist er überzeugt, dass kein anderes Sakrament so starken Grund in dem Worte Gottes habe, als dieses. Aber eben deshalb, weil ihm das heil. Abendmahl so hoch stand, wachte er über der schriftmässigen Aechtheit und Reinheit desselben mit grösster Sorgfalt; und als er zu der Einsicht gelangte, dass die in der Kirche seiner Zeit im Schwange gehende Lehre vom Abendmahl eine verkehrte und verderbliche sei, trat er mit schonungsloser Schärfe und unermüdlichem Eifer dawider auf. Es war die Lehre von der Wandlung [2], die er mit aller Macht bekämpfte.

Treten wir der Sache näher, so sind es drei Fragen, die hier beantwortet sein wollen: 1) Wie ist Wiclif darauf geführt worden, gerade diese Lehre zu beleuchten? 2) Mit welchen Gründen hat er die Lehre von der Wandlung angegriffen? 3) Welches ist seine eigene Auffassung von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heil. Abendmahl?

1) Wie ist Wiclif darauf geführt worden, die Lehre von der Wandlung kritisch zu beleuchten?

So viel ist längst bekannt, dass Wiclif im Jahre 1381 mit einer scharfen, schneidenden Kritik gegen die römisch-scholastische Kirchenlehre von der Wandlung hervorgetreten ist [3]. Diese

1) Hiemit nehme ich zugleich dasjenige zurück, was ich selbst in dem Schriftchen: »Wiclif als Vorläufer der Reformation«, Leipzig 1858. S. 46, ausgeführt habe.

2) Den barbarischen Kunstausdruck der Scholastiker *transsubstantiatio* geben die protestantischen Theologen deutscher Zunge gewöhnlich mit den Worten »Verwandlung«, »Brotverwandlung« und dergl. wieder. Wir ziehen den kürzeren und doch ganz unzweideutigen Namen »Wandlung« vor, der nicht nur bei dem katholischen Volke in Deutschland seit geraumer Zeit gäng und gäbe, sondern auch im Gebiete der Wissenschaft bei den römisch-katholischen Theologen unserer Nation im Gebrauche ist.

3) Nicht schon 1379, wie BÖHRINGER, Kirche Christi II, 4. Abth. 1.

Polemik wurde von da an der Mittelpunkt seines reformatorischen Strebens, so weit dasselbe den Lehrbegriff in's Auge fasste. Erst von dem genannten Zeitpunkte an wurde seine Bekämpfung dieser Lehre die Zielscheibe wissenschaftlicher Anfechtungen und thätlicher Verfolgungen von Seiten seiner Gegner.

Es lässt sich im voraus erwarten, dass Wiclif nur allmählich, und nicht ohne Schwankungen und innere Kämpfe, dazu gekommen sei, eine seit geraumer Zeit sanktionirte Lehre von der Messe, die doch der Höhepunkt des ganzen römisch-katholischen Kultus war, nachdrücklich anzugreifen. Allein irgend eine genauere Einsicht in den Gedankengang, welcher schliesslich zu diesem Ergebniss geführt hat, ist bis jetzt nicht zu erlangen gewesen [1]. Sehen wir zu, ob aus den uns vorliegenden Urkunden mehr Licht über die gegenwärtige Frage zu gewinnen sei.

Vor allem können wir positiv nachweisen, dass Wiclif an dem Lehrsatze von der Wandlung lange Zeit gar keinen Anstoss genommen, denselben vielmehr so gut wie andere Sätze der mittelalterlichen Kirchenlehre sich einfach angeeignet hat. Er bekennt selbst von freien Stücken in einer Streitschrift, welche dem Jahre 1381 anzugehören scheint, dass er sich von der »Irrlehre über das Accidens ohne Substanz«, d. h. von dem Lehrsatze über die Wandlung, geraume Zeit habe irre leiten lassen [2]. Ja wir kennen mehr als eine Stelle aus Werken von ihm, die in früheren Jahren verfasst sind, worin er noch ohne irgend ein Bedenken der genannten Lehre huldigt. Namentlich finden sich solche Aeusserungen in dem Werke »Von der bürgerlichen Herrschaft«. Die herkömmliche Lehre von der Wandlung im Abendmahl, von dem »Machen« des Leibes Christi durch priesterliche Consekration, ist

Joh. v. Wycliffe, Zürich 1856. S. 340 angibt, sondern zwei Jahre später ist er erstmals gegen jenes Dogma aufgetreten.

1) Rob. VAUGHAN beschränkte sich in *Life and opinions of John de Wycliffe* London 1831. Vol. II, 58, auf die Bemerkung: *Of the steps which — — determined his hostile movements relating to it, we are only partially informed.* Er weiss weiter nichts darüber zu sagen, als dass Wiclif durch sein Schriftstudium zu diesem Ergebniss geführt worden sei.

2) *Responsiones ad argumenta cujusdam emuli veritatis*, Handschrift 3929. c. 16. fol. 114. Col. 3: *Confiteor tamen, quod in haeresi de accidente sine subjecto per tempus notabile sum seductus.*

offenbar in naiver Weise vorausgesetzt, wenn Wiclif in einem Zusammenhange, wo er Christum als ewigen Priester, Propheten und König schildert, unter anderem sagt: »Er war Priester, als er beim Abendmahl seinen eigenen Leib zuwege brachte [1].« Noch klarer und unzweideutiger aber lautet eine Bemerkung im ersten Buche desselben Werkes; es wird dort gerügt, dass man sich aus Anmaassung und Selbstüberhebung vielfach von der biblischen Ausdrucksweise entferne, z. B. wenn man sage: »Der Priester absolvirt den Reuigen«, statt: »er erklärt angesichts der Gemeinde ihn für absolvirt, während Gott ihm die Sünden vergeben hat, was ein Geschöpf nicht kann«; und entsprechend verhalte es sich mit dem Abendmahl; der Priester »bringt Christi Leib zu Stande«, d. h. er macht in dienstbarer Weise durch die heil. Worte, dass Christi Leib unter den Accidentien vorhanden ist [2]«.

Das ist, mit der vollkommensten Bestimmtheit ausgedrückt, gerade das entscheidende Merkmal in dem Begriffe der Transsubstantiation, nämlich, dass kraft der Weihe Brod und Wein in Leib und Blut Christi angeblich verwandelt werde, so dass nur noch die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften von Brod und Wein vorhanden seien, die »Accidentien« ohne die Substanz oder Wesensunterlage derselben. Dies ist allerdings die deutlichste und unzweideutigste Aeusserung, woraus sich ersehen lässt, dass Wiclif bis 1378 (denn in diesem Jahre spätestens muss das Werk »Von der göttlichen Herrschaft« verfasst sein) der Lehre von der Wandlung ohne jedes Bedenken einfach zugethan war [3].

Wir haben jetzt zwei feste Punkte: das Jahr 1378 und das Jahr 1381; in jenem hängt Wiclif der scholastischen Lehre

1) *De Dominio civili* II, c. 8. Handschrift 1341. fol. 179. Col. 2: *Sacerdos fuit in cena corpus suum conficiens* (vermöge des Kunstausdrucks für das Zustandebringen des Leibes Christi mittels der Consecration).

2) a. a. O. I, c. 36. Handschrift 1341. fol. 85. Col. 2: *Proportionabiliter de eucaristiae confectione — — et sibi similibus est dicendum; sacerdos enim »conficit corpus Christi«, i. e. facit ministratorie, quod corpus Christi sit sub accidentibus per verba sacra.*

3) Ohne Zweifel ist dasselbe Dogma vorausgesetzt, so oft wir Ausdrücken wie *Christum conficere* und ähnlichen begegnen, z. B. *De civili Dominio* II, c. 18. Handschrift 1341. fol. 249. Col. 2: *sacerdos, qui debet quottidie praeparare templum Christo, quem conficit.*

von der Wandlung noch mit ungebrochener Zuversicht an; in diesem tritt er gegen dieselbe Lehre schon mit voller Bestimmtheit öffentlich auf. In den Zwischenraum von zwei bis drei Jahren fällt demnach die Umgestaltung seiner Ueberzeugung. Und gerade weil der Zeitraum so kurz ist, wiederholt sich die Frage mit desto mehr Schärfe: wie ist diese Umwandlung seiner Ueberzeugung zu Stande gekommen?

Zu einer befriedigenden Beantwortung dieser Frage steht uns leider nicht genug urkundlicher Stoff zur Verfügung. Eine einzige Aussprache Wiclif's hat sich bis jetzt auffinden lassen, welche auf jenes Uebergangsstadium ein Licht wirft. Sie befindet sich in einer Predigt über Joh. 6, 37 ff. Hier erklärt der Prediger unter anderem das Wort des Erlösers Vs. 38: »Ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht dass ich meinen Willen thue, sondern den Willen des, der mich gesandt hat.« Er bemerkt hiezu, Christus wolle mit diesen Worten nicht seinen persönlichen Willen geradezu verneinen, sondern nur sagen, dass derselbe zugleich des Vaters Wille sei. Das sei die Art, wie die heil. Schrift sich ausdrückt, so dass man in verneinenden Sätzen öfters ein Wort wie »schlechthin«, »ausschliesslich« oder »vorzugsweise«, hineindenken müsse, z. B. Marci 9, 37: »Wer mich aufnimmt, der nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat«; Eph. 6, 12: »Wir haben nicht (blos und vorzugsweise) gegen Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Fürsten und Gewaltigen.« Diese Ausdrucksweise müsse man auch im Auge behalten bei dem Ausspruche des Ambrosius, dass nach der Consekration der Hostie nicht mehr das Brod bleibe, sondern was Brod gewesen, Leib Christi genannt werden müsse. Das heisst nach Wiclif's Auslegung der Worte des Ambrosius: man muss sagen, es sei in der Hauptsache *(principaliter)* nur Christi Leib. Wie sollte man also leugnen, dass das Brod bleibt nach der Consekration, in Folge dessen, dass in der Hauptsache Christi Leib bleibt[1]?

1) *Evangelia de sanctis* (d. h. Festpredigten), Nr. LX. Handschrift 3928. fol. 127. Col. 1 folg. Diese Predigten und namentlich die fragliche, welche den Schluss bildet, gehören, laut mehrerer Anzeichen, dem Jahr 1380 an. Zum Behufe des Verständnisses der Stelle ist noch voraus-

Hier ist offenbar die neue Anschauung Wiclif's in Hinsicht des heil. Abendmahls, nach ihrer positiven Seite niedergelegt. Die Negation, welche sich im Laufe der Jahre zur schärfsten Polemik gegen den scholastischen Begriff der Wandlung, insbesondere gegen die Annahme von »Accidentien ohne Substanz«, entwickelte, ist nur erst im Keim vorhanden. Wohl aber findet die positive Seite ihren Ausdruck; wir erkennen deutlich den Doppelsatz: 1. nach der Consekration ist das Brod nach wie vor Brod, 2. nach der Consekration ist im Abendmahl Christi Leib vorhanden, und zwar als die Hauptsache dabei.

Diese Gedanken im Stadium des Uebergangs von dem einfachen Festhalten an der scholastischen Kirchenlehre von der Wandlung zu der öffentlichen Polemik wider dieselbe sind in mehr als einem Betracht charakteristisch. Es erhellt daraus folgendes: 1. Der bewegende Grund zu der nachherigen Polemik lag keineswegs in einer überwiegenden Neigung zum Verneinen und Niederreissen, sondern im Gegentheil in einem ernsten Stre-

zuschicken, dass es sich um die Auslegung und den Sinn einer Aussprache des AMBROSIUS, *De Sacramentis* IV, c. 4, handelt (in das *Corpus juris canon.* aufgenommen, *Decr.* III. *De consecratione*, *Distinctio* II, c. 55). Die Worte des Kirchenvaters lauten: *Et sic quod erat panis ante consecrationem, jam corpus Christi est post consecrationem.* Es ist das eine im Mittelalter oft besprochene Stelle, mit der auch Berengar von Tours, *De s. cöna* sich öfters zu schaffen macht (vgl. die Ausgabe der Brüder VISCHER, Berlin 1834. S. 132 ff. 178 etc.). Wiclif nennt seine eigene Auslegung der Worte des Kirchenvaters *glosa Ambrosii*, und vertheidigt dieselbe gegen den Vorwurf, sie sei ketzerisch. Diesem Einwand gegenüber stützt sich Wiclif auf die Ausdrucksweise der heil. Schrift: *Et notitiam istius modi loquendi vellem haereticos illos attendere, qui abjiciunt glosam istam Ambrosii tanquam haereticam, quod post consecrationem hostiae non remanet panis, sed quod fuit panis, dicendum est esse solummodo corpus Christi. Hoc est, secundum glosam verborum Ambrosii dicendum est, esse solum principaliter corpus Christi. Est enim modus loquendi scripturae, subintelligendo adverbium »simpliciter« exprimere hujusmodi negativas.* Folgen die Stellen Marci 9, 37; Eph. 6, 12; Joh. 6. *Nunquam ergo glosa sufficiens pro evangelio sufficit et Ambrosio, qui in modo loquendi fuerat assiduus ejus sequax.* [In diesem Satze befindet sich jedenfalls ein Schreibfehler; vielleicht sollte es heissen: *Numquid — sequax?* oder *Nonne* etc.] *Quomodo ergo negandum foret, quod panis remanet post consecrationem, ex hoc, quod remanet principaliter corpus Christi?*

ben nach positiver Wahrheit in göttlichen Dingen. 2. Bei Aufstellung des Satzes, dass nach der Consekration das Brod bleibe was es ist, war die Meinung nicht die, ein Heiligthum zu profaniren, das Sakrament seines tiefen Gehaltes zu entledigen, sondern an die Stelle einer bodenlosen windigen Vorstellung einen gediegenen Begriff zu setzen. Ausserdem ist nicht zu übersehen, dass der fragliche Satz überhaupt nicht in erster Linie steht, sondern nur als berichtigender Hülfssatz auftritt) in dem Zusammenhange: die Wahrheit, dass nach der Consekration Christi Leib im Abendmahl gegenwärtig sei und das Hauptstück im Sakramente ausmache, berechtigt nimmermehr zu der Folgerung, dass kraft der Consekration das Brod aufhöre Brod zu sein. 3. Der Satz, dass nach der Consekration Christi Leib vorhanden und im Sakrament das Hauptstück ist, darf zwar nicht als gleichbedeutend gefasst werden mit dem Satze von der Wandlung, tritt aber jedenfalls für die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl ein. Wie diese gedacht ist, lässt sich aus den kurzen Worten dieses Abschnittes einer Predigt nicht vollständig erkennen. Immerhin bietet die vorliegende Erklärung noch keinen hinlänglichen Grund dar um anzunehmen, dass Wiclif, ungeachtet des Kampfes wider den Satz von der Wandlung, doch an der wahrhaften Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unbedingt und stets festgehalten habe. Denn da wir hier das Uebergangsstadium vor uns haben, so ist wenigstens denkbar, dass Wiclif, nachdem er die Kirchenlehre einmal angetastet hatte, allmählich weiter geführt worden sei. Wir werden wohl daran thun, dies bei der ferneren Untersuchung im Auge zu behalten. Zunächst haben wir die Frage zu beantworten:

2. Welche Gründe hat Wiclif gegen die Lehre von der Wandlung in's Feld geführt?

Er eröffnet seine Erörterung der Abendmahlslehre im *Trialogus* mit den Worten: »Ich halte dafür, dass unter allen Ketzereien, welche jemals in der Kirche aufgekommen sind, keine auf schlauere Weise durch Heuchler eingeschwärzt worden sei und auf vielfachere Art das Volk betrüge, als diese; denn sie plündert das Volk, verführt es zur Abgötterei, leugnet die Schriftlehre, und fordert demnach durch Unglauben die Wahrheit selbst (Christum)

vielfach zum Zorn heraus[1].« Hier sind verschiedene Gesichtspunkte zusammengefasst, aus denen die Lehre von der Wandlung geprüft und allenthalben verworfen wird.

Vor allem ist es bei Wiclif ein gewichtiger Vorwurf gegen diesen Lehrsatz, dass er schriftwidrig sei. Wie derselbe überhaupt habe können zur Geltung kommen, weiss sich Wiclif nur aus Ueberschätzung der Tradition und Hintansetzung des Evangeliums selbst zu erklären[2]. Er geht nämlich von der Thatsache aus, dass laut sämmtlicher Grundstellen der heil. Schrift, welche von der Einsetzung des heil. Abendmahls handeln (Matth. 26, Marc. 14, Luc. 22, 1. Kor. 11), Christus ausspricht, das Brod, welches er in die Hand nahm, sei in Wirklichkeit (*realiter*) sein Leib, und das müsse Wahrheit sein, weil Christus nicht lügen kann und nichts Falsches behauptet hat[3]. Es bedarf kaum der Erinnerung, dass Wiclif hiebei, angesichts der Lehre von der Wandlung, den Nachdruck auf den Begriff des Brodes legt, und betont, dass Christus von dem wirklichen Brode sage, es sei sein Leib. Dies führt er sofort umständlich aus, indem er den Sinn der Worte: »das ist mein Leib, das ist mein Blut« erörtert, und beweist, das Fürwort »*hoc*« gehe auf das Brod und den Wein, nicht auf Accidentien von Brod und Wein ohne die Substanz von beiden[4]. Insbesondere hebt aber Wiclif hervor, dass der Apostel

1) *Trialogus* IV, c. 2. Oxford 1869. S. 248: *Inter omnes haereses, quae unquam in ecclesia pullularunt, nunquam considero aliquam plus callide per hypocritas introductam et multiplicius populum defraudantem; nam spoliat populum, facit ipsum committere idolatriam, negat fidem scripturae, et per consequens ex infidelitate multipliciter ad iracundiam provocat veritatem.* Vgl. c. 5. S. 261: *Antichristus in ista haeresi destruit grammaticam, logicam et scientiam naturalem; sed quod magis dolendum est, tollit sensum evangelii.*

2) a. a. O. IV, c. 6. S. 262: *Istam — reputo causam lapsus hominum in istam haeresim, quod discredunt evangelio, et leges papales ac dicta apocrypha plus acceptant.* Cf. c. 7. S. 268: *cujus causa est, quod praelati — non sint propter legem antichristi in lege Domini studiosi.* Cf. c. 5. S. 261: *Antichristus in ista haeresi — — quod magis dolendum est, tollit sensum evangelii. — Responsiones ad argumenta cujusdam aemuli veritatis* c. 16. Handschrift 1338. fol. 114. Col. 3: *Fides scripturae, cum rationes humanae hic deficiunt, est specialiter attendendum* (sic).

3) a. a. O. IV, c. 2. S. 250.

4) a. a. O. IV, c. 3. S. 251 ff.

Paulus 1. Kor. 10, 16 und Kap. 11 das Abendmahl mit den Worten bezeichne: »Das Brod, das wir brechen.« Und wer sollte sich erfrechen, gotteslästerlich zu behaupten, dass ein so grosses »Gefäss der Erwählung« das Hauptsakrament mit falschem Namen benenne, zumal dasselbe wusste, dass Irrlehren über dieses Brod aufkommen würden? Da würde doch Paulus zu fahrlässig handeln gegen Christi Braut, die Gemeinde, wenn er wüsste, dass dieses Sakrament nicht Brod sei, sondern ein Accidens ohne Substanz, und dasselbe doch so häufig »Brod« nennte und niemals mit seinem wahren Namen bezeichnete, während er doch prophetisch wüsste, dass künftig so viele Irrlehren in diesem Lehrstück auftreten werden [1]. Ferner beruft sich Wiclif auf die häufig zu beobachtende Art und Weise, wie die heil. Schrift sich ausdrückt: Wenn Christus von Johannes dem Täufer sagt, er sei Elias, so ist doch die Meinung nicht, derselbe habe kraft der Worte Christi aufgehört Johannes zu sein, sondern er ist Johannes geblieben, aber Elias geworden kraft der Verfügung Gottes; und wenn Johannes selbst, auf Befragen, verneint hat, dass er Elias sei, so widerspricht das jenem Worte Christi nicht, denn Johannes versteht das von der Identität seiner Person, Christus von der Eigenschaft, die derselbe in sich trug [2]. Und wenn Christus sagt: »ich bin ein rechter Weinstock« (Joh. 15), so ist weder Christus ein körperlicher oder irdischer Weinstock geworden, noch ein körperlicher Weinstock in den Leib Christi verwandelt; ebenso ist auch das körperliche Brod nicht aus seiner Wesenheit in Christi Fleisch und Blut verwandelt worden [3]. — Nach alle dem beharrt Wiclif darauf, dass die scholastische Lehre von der Wandlung schriftwidrig sei: denn nach der Schrift sei im Sakrament nach der Consekration wahres Brod in Wahrheit Christi Leib, also nicht der Schein von Brod, die Accidentien desselben. Auf der andern Seite macht er geltend, dass nirgends in der ganzen Bibel, vom Anfang der Genesis bis zum Schluss der Apokalypse, ein Wort geschrieben

1) *Trialogus* IV, c. 4. S. 257. — XXIV vermischte Predigten, Nr. I. Handschrift 3928. fol. 130. Col. 2.

2) a. a. O. IV, c. 4. S. 256, und ausführlicher c. 9. S. 274 folg.

3) Wyckett S. XVIII (nach der Seitenzahl der *editio princeps*, im neuen Abdruck, Oxford 1828).

stehe vom Machen des Leibes Christi, wohl aber davon, dass er der eingeborne Sohn des Vaters ist und empfangen wurde vom heil. Geist, und dass er Fleisch und Blut angenommen hat von der Jungfrau Maria u. s. w. [1])

Damit, dass Wiclif den Lehrsatz von der Wandlung, nebst allem was dazu gehört, für schriftwidrig, insbesondere für unvereinbar mit den Worten der Einsetzung erklärt, gibt er noch keineswegs zu, dass jener Satz die Tradition vollständig für sich habe. Im Gegentheile betont er mit Nachdruck, dass die Ueberlieferung aus der besseren Zeit der Kirche eben so gut, als die heil. Schrift, jener Theorie, die in der That von ziemlich neuem Datum sei, entgegenstehe. Selbst die römische Kurie hat in der Zeit, »ehe der Satan los wurde«, sich an die schriftmässige Lehre gehalten. Und die heiligen Lehrer der alten Kirche haben von dem modernen Dogma nichts gewusst. Insbesondere erwähnt Wiclif, dass Hieronymus, der treffliche Schriftforscher und Gottesgelehrte, den biblischen Abendmahlsbegriff vertreten habe; und ein andermal erinnert er, die Lehre von Accidentien ohne Subjekt sei zu Augustin's Zeit noch nicht Kirchenglaube gewesen. Erst seitdem der Satan los geworden ist (d. h. seit zwei bis drei Jahrhunderten), hat man die Schriftlehre beseitigt und Irrlehren aufgebracht [2]). Uebrigens weiss Gott auch gegenwärtig die rechtgläubige Abendmahlslehre aufrecht zu erhalten, z. B. in Griechenland, und sonst, wo es ihm gefällt [3]).

1) *Wyckett* S. XI: *In all holy scripture from the begynnyng of Genesis to the end of the Apocalips there be no wordes wrytten of the makyng of Christes bodye* etc.

2) *Trialogus* IV, c. 2. S. 249: *Ipsa curia ante solutionem diaboli cum antiqua sententia — planius concordavit — —, et sic est de omnibus sanctis doctoribus, qui usque ad solutionem Sathanae istam materiam pertractarunt.* Vgl. S. 250 und c. 3. S. 254. XXIV vermischte Predigten Nr. I. Handschrift 3928. fol. 128. Col. 3: *Et ista est sententia Jeronimi in Epistola ad Elvidiam. qui indubie plus scivit de sensu evangelii, quam omnes sectae modernae noviter introductae.* — *Dialogus* c. 15. Handschrift 1387. fol. 153. Col. 1. Wir erinnern an das, was oben S. 590 über die Anschauung Wiclif's von dem Gange der Kirchengeschichte im Grossen bemerkt worden ist: das erste Jahrtausend der Kirchengeschichte sei das *millenarium Christi* gewesen; von da an sei der Satan los geworden.

3) a. a. O. IV, 5. S. 261. — *De Eucharistia* c. 2. Handschrift 1387,

Nebst dem Schriftgrund und der Tradition des christlichen Alterthums beruft sich Wiclif gegen die angebliche Wandlung auch auf das mit der Bibel harmonirende Zeugniss der Sinne und des gesunden Menschenverstandes dafür, dass das geweihte Brod nach wie vor Brod sei[1]. Ja selbst vernunftlose Thiere, wie Mäuse, welche eine verlorene Hostie benagen, wissen es besser als die Anhänger jener Irrlehre, dass die Hostie nach wie vor Brod ist[2]. Die Berufung auf den Instinkt der Thiere scheint nur eine humoristische Episode zu sein, denn irgend welches ernstere Gewicht wird nicht darauf gelegt.

Ungleich mehr Werth legt Wiclif auf dialektische Prüfung der Begriffe an und für sich, mit denen die Scholastik hier arbeitet. In Folge der Consekration soll Brod und Wein in Christi Leib und Blut dermaassen verwandelt werden, dass die Wesenheit von Brod und Wein nicht mehr sei, dass nur Aussehen, Farbe, Geschmack, Geruch u. s. w., kurz blos die »Accidentien« des Brodes und Weins, ohne die Substanz desselben (*accidentia sine subjecto*) vorhanden seien. Hiegegen erinnert Wiclif, dass »Accidentien« wie Weichheit oder Härte, Zähigkeit oder Zerbrechlichkeit beim Brode, weder für sich existiren noch in anderen Accidentien vorhanden sein können, folglich eine Substanz voraussetzen, an der sie haften, wie Brod oder des etwas. Eben so könne der Wein im Kelche anfänglich süss und schmackhaft sein, er werde aber bei längerer Aufbewahrung in dem Gefässe sauer und völlig ungeniessbar. Nun müsse es eine Substanz geben, an welcher die in solcher Weise wechselnden Eigenschaften sich befinden[3]. Also sei es ein Widerspruch, ein undenkbarer Begriff, eine

fol. 6. Col. 2: *Novella ecclesia ponit transsubstantiationem panis et vini in corpus Christi et sanguinem.* — fol. 7. Col. 1: *Ecclesia primitiva illud non posuit, sed ecclesia novella, ut quidam infideliter et infundabiliter sompniantes baptisarunt terminum* etc.

1) *Trialogus* IV, 4. S. 257: *Ideo vel oportet veritatem scripturae suspendere, vel cum sensu ac judicio humano concedere, quod est panis.* Vgl. c. 5. S. 259: *Inter omnes sensus extrinsecos, quos Deus dat homini, tactus et gustus sunt in suis judiciis magis certi; sed illos sensus haeresis ista confunderet sine causa* etc.

2) a. a. O. S. 257; c. 5. S. 260: *Mures autem habent servatam notitiam de panis substantia sicut primo, sed istis infidelibus istud deest.*

3) a. a. O. IV, c. 5. S. 259.

Fiktion wie im Traum, wenn man »Accidentien ohne Substanz« behaupte[1]. Weiter ergreift er die Offensive wider die Anhänger des Dogma's von der Wandlung; er fragt sie: was ist denn eigentlich das Element nach der Consecration? Und da die Vertheidiger zu seiner Zeit, zumal die Gelehrten der Bettelorden, verschiedene Antworten gaben, der eine, dasselbe sei Quantität, der andere, es sei Qualität, der dritte, es sei Nichts[2], so erkennt Wiclif in dieser Uneinigkeit ein Symptom der Unwahrheit und Unhaltbarkeit jener ganzen Sache, und wendet das Wort Christi darauf an: »Ein jeglich Reich, so es mit ihm selbst uneins wird, das wird wüste« (Matth. 12, 22)[3]. Und gesetzt auch, der Begriff *accidens sine subjecto* wäre vollziehbar und haltbar, wozu sollte er denn frommen[4]? Warum muss denn, damit Christi Leib gegenwärtig sei, das Brod vernichtet werden? Wenn Jemand ein Prälat der Kirche oder ein Lord wird, so hört er darum nicht auf dieselbe Persönlichkeit zu sein; er bleibt vielmehr in jeder Hinsicht dasselbe Wesen, nur in erhöhtem Stande. Hört doch auch die Menschheit Christi darum, weil sie Gott wird, nicht auf Mensch zu sein! So wird auch die Wesenheit des Brodes um deswillen, weil dasselbe Christi Leib wird, nicht zerstört sondern zu etwas würdigerem erhöht[5]. Was soll das auch für ein Segen sein,

1) Festpredigten (*Sermones de sanctis*), Nr. LIX. Handschrift 3928. fol. 124. Col. 1: *Facit miraculosa ipsa accidentia per se esse; cujus somnii causam ego non video, nisi quia deficiunt eis miracula sensibilia, — — —, fingunt false insensibilia miracula* etc Als eine *fictio* bezeichnet Wiclif den fraglichen Satz zu wiederholten Malen, z. B. *Trialogus* IV, 3. S. 253.

2) a. a. O. Nr. XLVII. Handschrift 3928. fol. 96. Col. 2: *Nescit ista generatio, quid sit sacramentum altaris — — —; dicit unus, quod est quantitas, et alius, quod est qualitas, et tertius, quod est nihil.*

3) *Trialogus* IV, 6. S. 263 folg. — Vgl. XXIV vermischte Predigten, Nr. I. Handschrift 3928. fol. 130. Col. 2: *Et reperi multos in fide sua diabolica variari, sic quod vix duos reperi in eandem sententiam consentire.*

4) *Trialogus* IV, 5. S. 258: *Deus nec destruit naturam impeccabilem nec confundit notitiam naturaliter nobis datam, nisi subsit major utilitas et probabilitas rationis.*

5) a. a. O. IV, 4. S. 255 folg. Näheres hierüber bei der positiven Abendmahlslehre Wiclif's, unter 3, S. 631 ff.

dessen Wirkung angeblich eine zerstörende und vernichtende ist? Denn wenn sie consekriren, machen sie laut ihrer eigenen Lehre Brod und Wein der Wesenheit nach zunichte, während Christus, selbst wenn er verflucht, die Substanz (z. B. des Feigenbaums, Marc. 11) nicht zu Grunde richtet[1].

Allein mit dem grössten Nachdruck und sittlichen Ernst bekämpft Wiclif die Wandlung um der Folgen willen, welche dieselbe mit sich führt, namentlich wegen der Abgötterei, die daraus entspringt, theils vermöge göttlicher Verehrung der geweihten Hostie, theils vermöge der gotteslästerlichen Selbstüberhebung und Menschenvergötterung, welche darauf beruht, dass die Priester den Leib Christi, des Gottmenschen, angeblich »machen«. Nur kurz berühren wir die Hindeutungen Wiclif's auf hierarchische und pfäffische Ausbeutung des Volkes mittels der Messen[2]. Desto häufiger und eingehender bekämpft Wiclif den »Götzendienst«, welcher mit der geweihten Hostie getrieben werde, indem man ihr wahrhaft göttliche Verehrung und Anbetung widme. Er lässt es nicht gelten, wenn einige Theologen aus den Bettelorden behaupteten, die geweihte Hostie werde nicht angebetet sondern nur verehrt wegen der Gegenwart des Leibes Christi; sie müssten billig zugeben, dass das Volk, welches thatsächlich diese Hostie als den Leib Christi anbete, des Glaubenslichtes baar und götzendienerisch sei[3]. Wiclif kann die Anbetung der geweihten Hostie,

1) *Trialogus* IV, 6. S. 264. Vgl. *Sermones de Sanctis*, Nr. XII. Handschrift 3928. fol. 22. Col. 2: *Sed dicunt, se esse consecratores accidentium, et virtute suae benedictionis panem oblatum destrui, non sacrari.*

2) a. a. O. IV, 5. S. 261: *O quis posset fratres et alios apostatas excusare, quod — nolunt — populum docere, de quo — accipiunt tantum lucrum.* c. 6. S. 264: *Praelati praesumunt propter pecuniam benedicere a Domino maledictis.*

3) a. a. O. IV, 7. S. 279: *Nec prodest fratribus negantibus istam hostiam adorari, sed propter assistentiam corporis Domini venerari. — — Ideo oportet hos fratres dicere, quod populus adorans hanc hostiam ut corpus Domini sit idolatra de lumine fidei desolatus.* Es ist bemerkenswerth, dass damals eifrige Vertheidiger der römischen Abendmahlslehre sich noch scheuten, die eigentliche Anbetung der Monstranz zu vertreten. Zwei Jahrhunderte später hat das Concil zu Trient kein Bedenken mehr getragen, die vollkommene Anbetung, welche dem wahren Gott gebührt, für das *Sanctissimum* in Anspruch zu nehmen; *Sessio XIII. Decr. de ss. euchari-*

angesichts des Christenglaubens, welcher allein den dreieinigen Gott als Gott erkennt, nur für unbiblisch und völlig unberechtigt ansehen [1]. Und das um so mehr, weil der Gegenstand, welchem man göttliche Ehre erweist, angeblich nur ein Accidens ohne Wesensunterlage sei. Es sei ja schlimmer als der Fetischdienst der Heiden, welche demjenigen Gegenstande, welchen sie am frühen Morgen zuerst erblicken, den Tag über göttliche Ehre erzeigen, wenn viele Namenchristen regelmässig das Accidens, was sie bei der Messe in den Händen des Priesters sehen, für ihren Gott halten [2]. Die Entrüstung Wiclif's wider den »Götzendienst«, welcher durch Anbetung der geweihten Hostie begangen werde, ist um so stärker, als er sich der Ueberzeugung nicht erwehren kann, dass die Urheber dieser Vergötterung eines Geschöpfes recht wohl wissen, was ihr Gott in Wahrheit ist [3]. Daher scheut er sich nicht, sie geradezu Baalspriester zu nennen [4]. Nicht selten schliesst sich an den Protest gegen Anbetung der geweihten Hostie eine persönliche Verwahrung und eine allgemeine Bemerkung an. Die Verwahrung zielt dahin, dass Wiclif für seine

stiae sacramento cap. 5: *Nullus dubitandi locus relinquitur, quin omnes Christi fideles pro more in catholica ecclesia semper recepto latriae cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant. Concilii Trid. — canones et decreta, cura* Guil. SMETS, ed. 4. Bielefeld 1854. S. 58.

1) *Wyckett*, Oxford 1828. S. VI: *For where fynde ye, that ever Christ or any of his disciples or apostels taught any man to worshipe it* (sc. *the secret hoost = sacred host*).

2) *De Eucharistia* c. 1. Handschrift 1387. fol. 4. Col. 2: *Et forte multi christiani nomine infidelitate paganis pejores; nam minus malum foret, quod homo id quod primo videt mane, per totum residuum diei honorat ut Deum, quam regulariter illud accidens, quod videt in missa inter manus sacerdotis in hostia consecrata, sit realiter Deus suus.* In seiner *Confessio* über das Abendmahl nennt Wiclif die Gegner *cultores accidentium*, LEWIS, *History* 328.

3) *Trialogus* IV, c. 4. S. 258: *Certus sum, quod idolatrae, qui fabricant sibi Deos, satis noscunt, quid sint in suis naturis, licet fingant, quod habeant aliquid numinis a Deo Deorum supernaturaliter eis datum.*

4) *De blasphemia* c. 15. Handschrift 3933. fol. 165. Col. 4: *Sic indubie faciunt* (*i. e. blasphemiam Christo imponunt*) *hodie sacerdotes Baal, qui dicunt se esse accidentium factores.* Vgl. 167. Col. 3: *illud accidens, quod sacerdotes Baal consecrant. Confessio*, bei LEWIS, *History*, 332, und in *Fasciculi zizaniorum* ed. SHIRLEY 134: *sacerdotes Baal*, im Gegensatz zu *sacerdos Christi.*

Person sich der kirchlichen Sitte füge, aber nur in dem Sinne, dass er die Anbetung dem verklärten Leibe Christi, der im Himmel ist, zuwende [1]. Die allgemeine Bemerkung ist diese: mit demselben Rechte wie die geweihte Hostie, würde jedes andere Geschöpf göttliche Verehrung verdienen, ja mit ungleich mehr Fug und Recht, einmal weil jene, gemäss der modernen Kirchenlehre, nicht eine Substanz sondern nur Accidens sei, und ferner, weil in jedem andern Geschöpfe die ungeschaffene Dreieinigkeit selbst gegenwärtig sei, und diese sei unendlich vollkommener, als ein Leib [2], weil sie der absolute Geist selbst ist.

Den nachdrücklichsten Protest wendet Wiclif schliesslich gegen den Wahn, dass der Priester durch sein Thun in der Messe den Leib Christi **mache**. Dieser Gedanke erscheint ihm als ein geradezu schauerlicher, einmal, weil dadurch den Priestern eine überschwängliche Vollmacht beigelegt werde, als könnte ein Geschöpf seinem Schöpfer, ein sündiger Mensch dem heiligen Gott das Dasein geben [3]; zum andern weil Gott selbst dadurch erniedrigt werde, als würde er, der Ewige, Tag für Tag neu geschaffen [4]; endlich weil durch diesen Gedanken das Heilig-

1) *Trialogus* IV, c. 10. S. 281: *Visa hostia adoro ipsam conditionaliter, et omnimode deadoro corpus Domini, quod est sursum.* a. a. O. c. 7. S. 269: *Et tamen nos ex fide scripturae evidentius et — devotius adoramus hanc hostiam vel crucem Domini vel alias imagines humanitus fabricatas.* Dies ist einer von denjenigen Punkten, worin die Lollarden später über Wiclif selbst hinausgingen.

2) a. a. O. IV, c. 7. S. 269: *Certum est, quod in qualibet creatura est Trinitas increata, et illa est longe perfectior, quam est corpus.* Die Lesart *corpus Christi* ist offenbar eine Glosse. — *Confessio*, nach der Recension von Shirley, *Fasc. Zizan.* 125: *Nam in quacunque substantia creata est Deitas realius et substantialius quam corpus Christi in hostia consecrata.* — XXIV vermischte Predigten, Nr. I. Handschrift 3928. fol. 131. Col. 2: *Ipsi autem dicunt, quod est* (*scil. hoc sacramentum*) *accidentium congregatio, quorum quodlibet in natura sua est infinitum imperfectius, quam materialis substantia signanda.*

3) *Wyckett*, ed. Oxford 1828. VI: *And thou then, that art an earthely man, by what reason mayst thou saye, that thou makest thy maker?* S. XVI: *By what reason then saye ye that be synners, than ye make God?*

4) *De eucharistia* c. 1. Handschrift 1387. fol. 2. Col. 2: *Nihil enim horribilius, quam quod quilibet sacerdos celebrans facit vel consecrat quotidie corpus Christi. Nam Deus noster non est Deus recens.*

thum des Sakramentes entweiht, und ein »Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte« aufgerichtet werde[1].

1) Im *Trialogus* IV, c. 7. S. 268, wird noch mit einiger Vorsicht bemerkt, das Wort Matth. 24, 15, von dem »Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte«, scheine auf die Irrlehre von der geweihten Hostie hinaus zu laufen. Hingegen in dem englisch geschriebenen Traktate für's Volk, *Wyckett* genannt, bildet der Gedanke, die Lehre von der Wandlung sei der von Daniel 11, 31; 12, 11 geweissagte Greuel an heiliger Stätte, den durchgehenden Faden des Ganzen. Das Büchlein hat seinen Titel *Wyckett*, die Pforte (wobei zu bemerken ist, dass zwar die Sache, aber nicht dieses Wort im Texte selbst vorkommt), von dem Ausspruche des Erlösers über den schmalen Weg und die enge Pforte, die zum Leben führt. Denn davon geht der Traktat aus, und darauf kommt er am Schlusse zurück. Der Inhalt ist nämlich in der Kürze dieser: Christus hat uns geoffenbart, dass es zwei Wege gibt, einen zum Leben, den andern zum Tode; jener ist schmal, dieser breit. Darum beten wir zu Gott, dass er uns aus Gnaden stärke im geistlichen Leben, damit wir eingehen durch die enge Pforte, und dass er uns behüten wolle in der Stunde der Versuchung. Solche Versuchung zum Weichen von Gott und zur Abgötterei ist bereits vorhanden, wenn sie es für Ketzerei erklären, dem Volke Gottes Wort englisch zu sagen, wenn sie uns vielmehr ein falsches Gesetz, einen falschen Glauben aufdringen wollen, nämlich den Glauben an die geweihte Hostie (d. h. an die Wandlung). Dies ist doch der allerfalscheste Glaube. Letztere These wird durch eine Reihe von Gründen erwiesen, welche den grössten Theil des Traktates ausfüllen. Den Schluss bildet die Ermahnung zu herzlichem Beten, dass Gott die böse Zeit verkürzen, den breiten Weg versperren und den schmalen Pfad mittels der heil. Schrift eröffnen möge, damit wir Gottes Willen erkennen, ihm in Gottesfurcht dienen, und den Weg zur ewigen Seligkeit finden mögen. — Demnach bildet die Warnung vor der Lehre von der Wandlung den Schwerpunkt des ganzen Büchleins. Und diese Lehre wird als »der Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte« (nach Matth. 24, 15 vgl. mit Dan. 11, 31; 12, 11), d. h. als Entweihung des Heiligthums durch heidnische Abgötterei bekämpft S. II. XVI: *Truly this muste nedes be the worst synne, to saye that ye make God, and it is the abhominacion of dyscomforte that is sayd in Daniel the prophete standynge in the holy place*; vgl. S. XVII. — Dieser kleine Traktat ist laut SHIRLEY's Vermuthung ursprünglich eine Predigt, *Catalogue of the original Works of John Wyclif*. Oxford 1865. S. 33, und erschien im Drucke zuerst »Nürnberg« 1546. Und dieser Originalausgabe ist die neue Auflage genau nachgebildet, welche von einem Nachfolger Wiclif's in dem Pfarramt zu Lutterworth, PANTIN, besorgt und 1828 in Oxford erschienen ist. Es will mir jedoch scheinen, als wäre der angebliche Druckort »Nürnberg« nur eine Finte, und das Büchlein dürfte in England gedruckt worden sein. Denn die Originalausgabe findet sich, so weit meine Nachforschungen reichen, weder in Nürnberg selbst, noch sonst auf irgend einer Bibliothek Deutschlands vor,

Ueberschauen wir Wiclif's Polemik gegen die Abendmahlslehre der römischen Kirche nochmals, so sehen wir, sie ist ausschliesslich gegen die Lehre von der Wandlung, mit allen ihren Voraussetzungen und Folgen, gerichtet. Die Kelchentziehung wird von ihm, auch in den nur handschriftlich vorhandenen Werken, niemals ausdrücklich erwähnt; sie war in Wiclif's Zeitalter auch noch nicht kirchlich sanktionirt. Und dem Messopfer hat er eine eingehende Prüfung eben so wenig zugewandt. Ich finde sogar eine ausdrückliche Anerkennung und Billigung des Begriffs vom Messopfer in einer Schrift, welche jedenfalls den letzten Jahren Wiclif's angehört und durchweg die Lehre von der Wandlung bekämpft. Indessen lässt der Zusammenhang unschwer erkennen, dass das Opfer lediglich nur als Dankopfer im Sinne einer dankbaren Erinnerungsfeier, nicht der wirksamen Vollziehung eines Sühnopfers, verstanden wird [1].

Das heil. Abendmahl war seiner stiftungsmässigen Wahrheit und Aechtheit durch drei Hauptentstellungen entfremdet worden: Kelchentziehung, Lehre von der Wandlung und Messopfer. Diese drei Stücke hat Luther in seiner reformatorischen Hauptschrift *De captivitate babylonica* 1520 als eine dreifache Gefangenschaft

was geradezu unerklärlich sein würde, wenn das Büchlein wirklich aus einer deutschen Presse hervorgegangen und erst von Deutschland aus in England eingeführt worden wäre. Dazu kommt der Umstand, dass gerade im Jahr 1546, dem letzten Lebensjahre Heinrich's VIII., manche Verfolgungen gegen Protestanten stattgefunden haben, so dass Verheimlichung von Publikationen, die im protestantischen Interesse geschahen, auch wohl absichtliches Irreleiten inquisitorischer Versuche, durch Fiktion eines ausländischen Druckorts, gerathen scheinen mochte. Diese Gründe, durch die ich auf die Vermuthung geführt wurde, dass der Traktat, ungeachtet der Titelangabe »Nürnberg«, doch nirgends anders als in England selbst gedruckt sein dürfte, finden eine starke Bestätigung in der ganzen Ausstattung der Originalausgabe, deren Typen und Schrift, wie Herr Thomas Arnold in Oxford auf Anfrage gütigst mitgetheilt und aus dem Munde von gelehrten Bibliographen versichert hat, ganz auf englische Pressen des XVI. Jahrhunderts oder auf Antwerpen hinweisen.

1) *De Eucharistia* c. 1. Handschrift 1387. fol. 2. Col. 3: *Sicut laudative, non effective benedicimus tam Deo quam Domino, sic et benedicimus corpori Christi et sanguini, non faciendo illum esse beatum vel sanctum, sed laudando et promulgando sanctitatem, quam in corpore suo instituit; et sic ymmolamus Christum, et ipsum offerimus Deo patri.*

des Sakramentes bezeichnet: Die erste Gefangenschaft des Sakramentes beziehe sich auf seine Substanz oder Vollständigkeit; es sei römische Gewaltherrschaft, dass man den Laien den Kelch versage. Die zweite Gefangenschaft sei die scholastische Lehre von der Wandlung; die dritte bestehe darin, dass man die Messe zu einem Opfer und guten Werke gemacht habe[1]. Dieselben Irrthümer und Misbräuche nennt auch die Concordienformel, indem sie die irrigen Artikel in Betreff des Abendmahls Christi aufführt, in erster Linie: 1. die päpstliche Transsubstantiation, 2. das Messopfer für die Sünde der Lebenden und Todten, 3. den Raub am Heiligthum, vermöge dessen den Laien nur ein Theil des Sakramentes gegeben und der Kelch vorenthalten wird[2]. Wie diese Entstellungen im Laufe der Jahrhunderte allmählich eingeschlichen waren, so ist auch die Erkenntniss derselben und die Wiederentdeckung der ursprünglichen Wahrheit in Sachen des heil. Abendmahls nur Schritt vor Schritt errungen worden. Zuerst wurde die Lehre von der Wandlung bekämpft, in zweiter Linie die Kelchentziehung, zuletzt die Lehre vom Messopfer, nebst all' den Irrthümern und Misbräuchen, welche daran hangen. Und jedes Mal mussten andere Wortführer und Streiter auf den Plan treten. Wiclif hat die römische Lehre von der Wandlung auf's Korn genommen, sammt allen ihren Voraussetzungen und Folgen. Und er that dies von dem Augenblicke an, wo ihm ein Licht über die Sache aufging (1381), mit einem nie ermattenden Eifer, und mit heiligem Gewissensernst, um der Ehre Gottes willen[3]. Ihm folgte hierin die zahlreiche Schaar seiner

1) *De captivitate babylonica ecclesiae praeludium*, in *Lutheri Opera lat. ad Ref. historiam pertinentia, curavit* Henr. SCHMIDT, *Francof. ad Moen.* 1868. Vol. V, 28: *Prima ergo captivitas hujus sacramenti est quoad ejus substantiam seu integritatem* etc.

2) *Formulae Concordiae I. Pars, Epitome*, VII. *De cöna Domini.* 602. ed. RECHENBERG: *Rejicimus atque damnamus — omnes erroneos — articulos —: 1) Papisticam transsubstantiationem — — — 2) Papisticum missae sacrificium, quod pro peccatis vivorum et mortuorum offertur. 3) Sacrilegium, quo laicis una tantum pars sacramenti datur, cum nimirum — — calice illis interdicitur, atque ita sanguine Christi spoliantur.*

3) In den von 1381 an verfassten Schriften, lateinisch und englisch, gelehrt und populär, auch in Predigten, kommt Wiclif immer wieder auf

Anhänger: vom Ende des XIV. Jahrhunderts bis zu den zwanziger Jahren des XVI. ist der Protest gegen die Lehre von der Wandlung eine charakteristische Eigenthümlichkeit der englischen Lollarden geblieben. Im XV. Jahrhundert haben die Hussiten, unter Zustimmung des Johannes Hus selbst noch in seinem Kerker bei den Franziskanern in Constanz [1], die Kelchentziehung bekämpft, und mit dem ihnen eigenen feurigen Eifer den Kelch, der ihr Panier wurde, wiederzuerobern gewusst. Endlich hat Luther, mit aller Macht seines Geistes und seines durch Gottes Wort gebundenen Gewissens, die Auffassung und Behandlung des Abendmahls als eines Messopfers und guten Werkes angegriffen. Die Kelchentziehung erschien ihm, wie gesagt, auch als eine Gefangenschaft des Sakraments; dennoch sprach er sich maassvoll darüber aus [2]. Aber noch milder urtheilte er über die Lehre von der Wandlung, obwohl er ihr den Schriftgrund absprach und sie gleichfalls für eine Gefangenschaft des Sakramentes erkannte [3]. Aber für den gottlosesten Misbrauch und Irrthum, welcher unendlich viele andere Misbräuche zur Folge habe, erklärte er den Umstand, dass man aus der Messe ein gutes Werk und ein Opfer gemacht habe [4]. Ganz aus demselben Grunde nun, welcher

diese Lehre zurück, die jetzt der Angelpunkt seiner Gedanken geworden ist. Und er lebt der Ueberzeugung, »dass um dieses rechtmässigen Kampfes willen, nach diesem kurzen armen Leben, der Herr aus Erbarmen ihn überschwänglich belohnen wird.« *Trialogus* IV, c. 6. S. 262.

1) *Documenta Mag. Joannis Hus* — — ed. Franciscus PALACKY, Prag. 1869. S. 124 ff. ein Brief an seine Freunde zu Constanz, Nr. 78, den 16. Juni 1415; und an Hawlik in Prag, den 21. Juni, Nr. 80.

2) *De captivitate babylonica ecclesiae.* Opp. lat. V, 29: *Itaque non hoc ago, ut vi rapiatur utraque species, quasi necessitate praecepti ad eam cogamur. — — Tantum hoc volo, ne quis romanam tyrannidem justificet, quasi recte fecerit, unam speciem laicis prohibens* etc.

3) a. a. O. S. 29: *Altera captivitas ejusdem sacramenti mitior est, quod ad conscientiam spectat — —. Hoc solum nunc ago, ut scrupulos conscientiarum de medio tollam, ne quis se reum haereseos metuat, si in altari verum panem verumque vinum esse crediderit.*

4) a. a. O. S. 35: *Tertia captivitas ejusdam sacramenti est longe impiissimus ille abusus, quo factum est, ut fere nihil sit hodie in ecclesia — magis persuasum, — quam missam esse opus bonum et sacrificium. Qui abusus deinde inundavit infinitos alios abusus* etc. Noch stärker wird die Sprache in der Schrift »Vom Misbrauch der Messe«, ge-

Luthern zu seinem Proteste gegen das Messopfer bewog, sah sich Wiclif 140 Jahre früher gedrungen, gegen die Lehre von der Wandlung aufzutreten: weil sie keinen Schriftgrund habe, zur Abgötterei verleite, und eine ganze Kette von Irrthümern und Misbräuchen nach sich ziehe. Er ging jedoch eben so wenig als Luther, lediglich verneinend und niederreissend zu Werke, sondern stellte eine positive Lehre vom Abendmahle auf.

3. Welches ist Wiclif's positive Anschauung von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heil. Abendmahl?

Er setzt an die Stelle der römisch-scholastischen Theorie von der Wandlung den Doppelsatz: Im Sakrament des Altars ist a) wahres Brod (und wahrer Wein), b) aber zugleich Christi Leib (und Blut).

Den ersten Satz hat Wiclif, seitdem er die Abendmahlslehre selbständig zu prüfen begann, stets mit bestimmtem Bewusstsein, mit stetiger Klarheit und ohne irgend ein Schwanken aufgestellt, begründet und vertheidigt. Die Begründung dieses positiven Satzes kennen wir schon aus der Kritik der Gegenlehre, S. 619 ff. oben. Wiclif stützt sich vor allem auf die heil. Schrift, sofern die Einsetzungsworte Christi, und damit übereinstimmend die Aussprache des Apostels Paulus, das wirkliche Brod (und den Wein) als Christi Leib (und Blut) bezeichnen. Der Satz wird ferner beglaubigt durch die Zeugnisse vieler Kirchenväter und Lehrer aus dem ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte [1]). Ferner beleuchtet Wiclif seinen Satz durch die Analogie einer Centralwahrheit

schrieben 1521 auf der Wartburg, veröffentlicht 1522, Jenaer Ausg. 1585. fol. 10[2]: »Der Papisten Messe, welche sie ein Opfer heissen, eine Abgötterei und ein schändlicher Misbrauch des heil. Sakraments«; fol. 15[2]: »dass dies päpstische Priesterthum und Messeopfern gewisslich des Teufels Werk sei, damit er die Welt in Irrthum geführet und betrogen hat.«

1) In der *Confessio Magistri Jo. Wiclif* bei LEWIS, *History*, im Anhang S. 329 (vgl. VAUGHAN, *Life and Opinions* II, 432; *Fasc. Zizan.* ed. SHIRLEY S. 126 ff.) werden sieben Zeugen mit ihren Aussagen aufgeführt: Ignatius, Cyprian, Ambrosius, Augustin, Hieronymus, die römische Kirche selbst in einem Decret unter Nicolaus II., und der Messkanon als Ausdruck des Brauchs der Kirche. Buchstäblich dieselben Citate finde ich in dem Buche Wiclif's *De Apostasia* c. 17. Handschrift 1343. fol. 114. Col. 2.

christlichen Glaubens, er stellt *seine* Abendmahlslehre in das Licht der Grundwahrheit von der Person des Gottmenschen. Die rechtgläubige Lehre von der Person Christi ist die, dass er Gott *und* Mensch ist, Schöpfer *und* Geschöpf zugleich, weder lediglich Geschöpf noch lediglich Schöpfer. So ist auch das Sakrament des Altars zugleich irdisch *und* himmlisch, zugleich wirkliches Brod *und* wirklicher Leib Christi [1]). Das letztere ist nach seinen Andeutungen die wahre und rechtgläubige Ansicht vom Abendmahl (*catholici — dicunt*); die Ansicht hingegen, welche behauptet, im Abendmahl sei ausschliesslich nur Christi Leib, und nicht Brod,

1) Es ist ein treffender und glücklicher Gedanke von Wiclif, die Abendmahlslehre mit der Christologie in Parallele zu stellen. Denn beide Lehrstücke stehen in der That in einer nahen Verwandtschaft und Beziehung zu einander. Wiclif geht auf diese Parallele einmal sogar in einer Predigt ein, nämlich in der LIX. Festpredigt, *Sermones de Sanctis*, Handschrift 3928. fol. 123. Col. 4 folg.: *Sicut Christus est duarum naturarum, et haeretici circa ejus personam dupliciter erraront, sic est de materia de sacramento altaris. Quidam autem haeretici posuerunt, Christum esse verum Deum vel angelum, et non hominem sive corpus, sed assumpsisse corpus fantasticum ad communicandum cum hominibus* (der Doketismus). *Alii autem sensibilius* (nur an das sinnlich Wahrnehmbare sich haltend) *crediderunt, quod Christus fuisset vere et pure homo, sic quod non Deus. — — — Et proportionaliter, sed gravius, delirant haeretici in materia de eucharistia: ut hi recentiores haeretici — — ipsum sacramentum credunt non esse corpus fantasticum, sed unum accidens sine subjecto, quod nesciunt, sive nihil.* Das will sagen, die Theorie von der Wandlung sei noch schlimmer als Doketismus. — In dem englisch geschriebenen Bekenntniss vom Abendmahle, welches der Chronist Knighton, *De event. Angliae*, V. fol. 2649 folg. mittheilt, s. *Select works* III, 502, sagt Wiclif positiv: *Right so as the persoun of Christ is verrey God and verry mon — verrey Godhed and verrey monhed, — right so — the same sacrament is verrey Gods body and verrey bred.* Auch in dem Buche *De Apostasia* c. 10. Handschrift 1343. fol. 73. Col. 1, zieht Wiclif diese Parallele: *Unde sicut errant haeretici de Christo, alii quod est pure creatura, et alii quod est creator et non creatura, sic est duplex haeresis de sacramento altaris: ut illi dicunt, quod est panis et vinum qui praefuit* (= *antea fuit*), *sed in natura imperfectius quam panis furfureus vel venenum, alii autem remissius haeretici dicunt, quod hoc sacramentum non est terrena substantia collecta de terrae fructibus, sed omnino identice corpus Christi. Catholici autem dicunt, quod, sicut Christus est duplex substantia, scilicet deitas et humanitas, et sic creator et creatura, sic sacramentum altaris in natura non abjectum accidens, sed terrena substantia, — et in signatione, figura vel modo quo aptius vocari potest, est sacramentum corporis Christi, ad quem sensum fidelis omnino debet attendere.*

wenigstens nur die Accidentien, also der Schein von Brod, sei häretisch, mit einem gewissen Doketismus behaftet, welcher sogar schlimmer sei, als der antike Doketismus in Betreff der Menschheit Christi.

Der zweite Satz, welcher in Verbindung mit dem ersten die Wiclif'sche Abendmahlslehre bildet, konnte schon im Bisherigen nicht unberührt bleiben. Er lautet: »Das Sakrament des Altars ist Christi Leib und Blut.« Aber wie ist dies gemeint? Diese Frage ist schwer zu beantworten. Dass Christi Leib und Blut im Sakrament sei, hat Wiclif stets festgehalten. Aber wie er das Verhältniss zwischen Leib und Blut und dem geweihten Brod und Wein gedacht habe, das ist bis jetzt noch sehr im Dunkeln geblieben. Ist die Meinung etwa die, dass der Leib Christi durch das geweihte Brod lediglich nur dargestellt werde, mit andern Worten, dass das Sichtbare im Abendmahle blos ein Bild, ein Zeichen des Unsichtbaren sei? oder will Wiclif ein reales Sein, die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl behaupten? Mit andern Worten, steht Wiclif's Ansicht mit der Zwingli'schen oder mit der Luther'schen Abendmahlslehre in Geistesverwandtschaft? Dies ist die Frage.

Nun ist die Thatsache allerdings unbestreitbar, dass Wiclif sich zu widerholten Malen so ausspricht, als ob ihm das Sichtbare im Sakrament des Altars einfach nur ein Zeichen und Sinnbild des Unsichtbaren wäre. Er sagt z. B.: »das sakramentale Brod bezeichnet oder stellt auf sakramentliche Weise dar den Leib Christi selbst«; oder: »das Brod ist das Bild von Christi Leib« [1]. Wer solche Aussprüche oberflächlich ansieht, kann sich berechtigt glauben anzunehmen, Wiclif huldige einer Anschauung, welche der Zwingli'schen Abendmahlslehre sich annähere. Das würde in-

1) *Trialogus* IV, c. 7. S. 267: *Sic autem dici potest, quod panis ille sacramentalis est ad illum modum specialiter corpus Christi. Ad illum modum*, d. h. so dass das Brod den Leib Christi bildlich darstellt (*figurare*). Gleich darauf bemerkt Wiclif, die Gegner könnten nichts hiegegen einwenden, sofern sie sehen, dass das Sakrament *est corpus Christi, hoc est ipsum corpus sacramentaliter signat vel figurat.* Besonders stark spricht sich in diesem Sinne das *Wyckett* aus, S. XIV. ed. Oxford 1828: *So the breade is the fygure or mynde* (Erinnerung) *of Christes bodye in earth.*

des ein voreiliges Urtheil sein. Denn, um von Aeusserungen ganz anderen Inhalts vorerst noch abzusehen, so ist in obigen Stellen keineswegs gesagt, das Sichtbare im Abendmahl sei ausschliesslich nur Zeichen, Bild und Erinnerungsmittel an das Unsichtbare, an Christi Leib und Blut. Dazu kommt, dass der Zusammenhang der Stellen obigen Inhalts, zumal im *Trialogus*, stets eine polemische Beziehung hat, an gewisse Voraussetzungen anknüpft und aus solchen eine Folgerung zieht, keineswegs aber direkt und kategorisch die Ansicht des Schriftstellers selbst darlegen will. Entscheidend ist aber der Umstand, dass Wiclif sich bei weitem in den meisten Stellen positiv im Sinne einer wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi ausspricht. Zwar das hat an und für sich noch nicht viel zu bedeuten, dass er einmal seine Bereitwilligkeit erklärt, »an einen tieferen Sinn zu glauben, falls man ihn aus Gottes Wort oder der Vernunft eines Besseren belehre«[1]; denn diese Geneigtheit ist ja eine sehr bedingte. Hingegen fehlt es auch nicht an Aeusserungen, worin Wiclif die Ansicht unzweideutig ablehnt, dass das Brod den Leib Christi blos abbilde, und im Gegentheil erklärt: das Brod ist Christi Leib. Er erinnert einmal, es handle sich um einen Gegenstand des gegebenen Glaubens, deshalb müsse man auf die Schriftlehre achten; und so gut man auf Grund der Schrift zugebe, dass dieses Sakrament Christi Leib ist und nicht blos Christi Leib sakramentlich abbildet, so gut müsse auch auf dieselbe Auktorität hin unbedingt zugegeben werden, dass das Brod, welches dieses Sakrament ist, in Wahrheit Christi Leib sei[2]. In einem anderen Werke sagt Wiclif geradezu, wenn man leugne, dass das Brod im Sakrament Christi Leib sei, so verfalle man in den Irrthum Berengar's, welcher dem Worte Gottes und den vier grossen Kirchenlehrern zuwiderlaufe[3]. Demnach

1) *Trialogus* IV, c. 7. S. 267: *Paratus sum tamen, si ex fide vel ratione doctus fuero, sensum subtiliorem credere.*

2) a. a. O. IV, c. 4. S. 255: *Et sicut virtute verborum fidei scripturae conceditur, quod hoc sacramentum est corpus Christi, et non solum quod erit vel figurat sacramentaliter corpus Christi, sic concedatur eadem auctoritate simpliciter, quod iste panis, qui est hoc sacramentum, est veraciter corpus Christi.*

3) *De Apostasia* c. 7. Handschrift 1343. fol. 64. Col. 1: *Si autem nega-*

getrauen wir uns mit aller Bestimmtheit zu behaupten: Wiclif begnügt sich nicht mit dem Begriff einer nur durch Zeichen abgebildeten und subjektiv vorgestellten Gegenwart des Leibes Christi, sondern er glaubt und lehrt eine wahre und wirkliche (reale) Gegenwart desselben im Abendmahl[1]).

Also »reale Gegenwart des Leibes Christi« im Abendmahl! Das darf jedoch nicht in dem Sinne aufgefasst werden, als sei der Leib Christi auf räumliche und körperliche Weise im Abendmahl vorhanden. Dies verneint Wiclif mit aller Bestimmtheit: auf substantielle, körperliche und räumliche Weise sei der Leib Christi im Himmel, aber nicht im Sakrament. Nur das Brod (die Hostie) ist substantiell, körperlich, räumlich und quantitativ im Sakrament, nicht aber Christi Leib[2]).

Natürlich entsteht dann erst die Frage: Wenn nicht in körperlicher und räumlicher Weise, in welcher Weise ist denn Christi Leib (und Blut) im Sakrament, da er doch real gegenwärtig sein soll? Wiclif bleibt die Antwort darauf nicht schuldig. Er unterscheidet eine dreifache Weise des Seins, vermöge welcher Christi Leib in der geweihten Hostie sei: wirksam, geistig und sakramentlich; wirksam, wie er in seinem Reiche allenthalben wohl-

tur, panem illum, qui est sacramentum, esse corpus Christi, inciditur in errorem Berengarii — — —; quod est contra fidem scripturae et quatuor magnos doctores. — *Confessio*, bei LEWIS S. 324: *Simul veritas et figura.*

1) *Confessio Mag. Joannis Wiclif*, bei LEWIS S. 324 (bei VAUGHAN, *Life and Opinions* II, 428, in *Fasc. Zizan.* ed. SHIRLEY S. 116): *Modus essendi, quo corpus Christi est in hostia, est modus verus et realis.* Vermöge dieser seiner Ueberzeugung beruft er sich sogar auf das Kirchenlied, welches bekanntlich Thomas von Aquino gedichtet hat: *Pange lingua;* denn die Worte:

Verbum caro panem verum
verbo carnem efficit,
fitque sanguis Christi merum,
etsi sensus deficit,

deutet er ganz zu Gunsten seiner Ansicht *De apostasia* c. 3. Handschrift 1343. fol. 53. Col. 2; ebenso XXIV vermischte Predigten, Nr. I. Handschrift 3928. fol. 130. Col. 1.

2) *Confessio*, bei LEWIS S. 324: — *sunt alii tres modi realiores et veriores, quos corpus Christi appropriate habet in cölo, scil. modus essendi substantialiter, corporaliter et dimensionaliter.* — — — *Nullo — istorum modorum trium est corpus Christi in sacramento, sed in cölo.*

thut, mit natürlichen und Gnadengütern; geistig, wie er den Seelen der Gläubigen in Gnaden innewohnt; sakramentlich, wie er auf eigenthümliche Weise in der geweihten Hostie ist. Und während die zweite Art des Seins jene erste zur Voraussetzung hat, hat die dritte Art des Seins wiederum die zweite zu ihrer Voraussetzung[1]. Wirksam und geistig ist Christi verklärter Leib, Christus nach seiner Menschheit, an jedem Punkte der Welt, auch in der geweihten Hostie; aber das Unterscheidende, was der letzteren ausschliesslich zukommt, ist das sakramentliche Sein des Leibes Christi[2].

Was heisst aber das? So müssen wir abermals fragen. Und hier lautet Wiclif's Antwort einfach: Das ist ein Wunder! es beruht auf der göttlichen Stiftung, auf den Einsetzungsworten. Kraft der sakramentlichen Worte geht eine übernatürliche Veränderung vor, vermöge welcher Brod und Wein zwar bleiben was sie im Wesen sind, aber fortan in Wahrheit und Wirklichkeit Christi Leib und Blut sind[3]. Nicht als ob der verklärte Leib Christi herabkomme vom Himmel zu jeder Hostie, die in irgend einer Kirche consekrirt wird; vielmehr bleibt er droben im Himmel fest und unbeweglich, und nur in geistiger unsichtbarer Weise ist

1) *Confessio* S. 323, Text nach SHIRLEY S. 115 folg.: *Credimus enim, quod triplex est modus essendi corporis Christi in hostia consecrata, scilicet virtualis, spiritualis et sacramentalis. Trialogus* IV, c. 8. S. 272 am Schlusse wird derselbe Gedanke angedeutet, aber weniger klar dargelegt als in dem angeführten Abschnitt des »Bekenntnisses von der Eucharistie«.

2) *Trialogus* IV, c. 8. Schluss. — Auch LUTHER nennt die eigenthümliche, in ihrer Art einzige Einigung des Leibes Christi und der Elemente eine sakramentliche Einigkeit. Bekenntniss vom Abendmahl Christi 1528.

3) *De Apostasia* c. 8. Handschrift 1343. fol. 65. Col. 1: *Sic in translatione ista supernaturali remanet tam panis quam vini essentia, et cum sit miraculose corpus Christi et sanguis, — sortitur nomen excellentius secundum religionem, quam ex fide scripturae credimus; tamen vere et realiter ex virtute verborum sacramentalium fit corpus Christi et sanguis. Quomodo autem hoc fiat, — debet fidelis sedulo perscrutari. Ego autem intelligo hoc fieri per viam sacramentalis conversionis, aut quocunque alio nomine ista mutatio catholice sit detecta.* — *Confessio*, bei LEWIS S. 326: *Teneamus ergo, quod virtute verbum Christi panis iste fit et est miraculose corpus Christi, ultra possibilitatem signi ad hoc humanitus instituti.*

Christi Leib in jedem Punkte der geweihten Hostie gegenwärtig, wie die Seele im Leibe[1]. Ebendeshalb können wir Christi Leib im Sakrament nicht mit leiblichem sondern nur mit geistigem Auge sehen, d. h. mit dem Glauben; und wenn wir die geweihte Hostie brechen, brechen wir nicht Christi Leib, wir betasten ihn nicht mit leiblicher Berührung, kauen und essen ihn nicht körperlich, sondern empfangen ihn geistig[2]. Die geweihte Hostie ist nicht selbst Christi Leib, wohl aber ist dieser »sakrament-

1) *Trialogus* IV, c. 8. S. 272: *Non est intelligendum, corpus Christi descendere ad hostiam in quacunque ecclesia consecratam, sed manet sursum in cölis stabile et immotum: ideo habet esse spirituale in hostia et non esse dimensionatum et cetera accidentia quae in cölo.* — *De Eucharistia* c. 1. Handschrift 1387. fol. 2. Col. 1: *Ipsum* (*corpus Christi*) *est totum sacramentaliter et spiritualiter vel virtualiter ad omnem* (sic) *punctum hostiae consecratae, sicut anima est in corpore.*

2) *De Eucharistia* a. a. O.: *Et concedimus, quod non videmus in sacramento illo corpus Christi oculo corporali, sed oculo mentali, scilicet fide.* Kurz zuvor wird der Einwurf von Gegnern des Christenglaubens angeführt: »Die Priester brechen Christi Leib, brechen ihm also den Hals und die Glieder, und dass wir das unserem Gotte thun, sei entsetzlich.« Wiclif antwortet darauf: Wir brechen das heil. Zeichen oder die geweihte Hostie, aber nicht Christi Leib, denn das ist ein Unterschied; *frangimus sacramentum vel hostiam consecratam, non autem corpus Christi, cum distinguuntur; sicut non frangimus radium solis, licet frangamus vitrum vel lapidem cristallum. Et haec videtur sententia cantus ecclesiae, quo canitur:*

Fracto demum sacramento
ne vacilles, sed memento,
tantum esse sub fragmento,
quantum toto tegitur.

(aus der 10. Strophe der Sequenz des Thomas von Aquino: *Lauda Sion Salvatorem* cf. Daniel, *Thesaurus hymnologicus* Vol. II, 97 folg.). Weiter fol. 2. Col. 2 folgt der analoge Satz: *Et eodem modo dicitur, quod non tangimus vel capimus corpus Christi* (Manuscript: *cor Christi*) *tactu corporeo, sed nec corporaliter ipsum comedimus; et iste est sensus cantus ecclesiae, quo dicitur:*

Quod non capis, quod non vides,
animosa firmat fides
praeter rerum ordinem.

(aus der 6. Strophe derselben Sequenz). *Nec conterimus corpus Christi dentibus, sed spiritualiter integrum ipsum accipimus.* — XL vermischte Predigten, Nr. XX. Handschrift 3928. fol. 226. Col. 2: *Sensu mentis, non sensu corporis, percipit christianus corpus dominicum in hoc venerabili sacramento.*

licher Weise in ihr verborgen[1])!« Es handelt sich (scholastisch gesprochen) weder um »Identification«, noch um »Impanation«. Beide Begriffe lehnt Wiclif eingehend ab[2]), sowohl jenen, wornach zwei der Art und Zahl nach verschiedene Dinge angeblich eins und dasselbe der Art und Zahl nach werden sollten, als diesen. Der Begriff der »Impanation« stützte sich auf den Begriff der Incarnation, der Menschwerdung Gottes: wie der Sohn Gottes Mensch wurde, nicht dass er aufhörte Gott zu sein oder dass die menschliche Natur in der Gottheit aufging, sondern so, dass die Gottheit mit der Menschheit eine unzertrennliche gottmenschliche Person bildet, so sollte, nach jenem Begriff, analoger Weise der Leib Christi im Abendmahl Brod werden, nicht dass das Brod aufhöre Brod zu sein, sondern so dass der verklärte Leib Christi mit dem wirklichen Brod eine vollständige Einheit eingehe. Diese Theorie beseitigt Wiclif eben so gut, wie die von der »Identification« des Brodes mit Christi Leib[3]). Weder »Impanation« noch »Identification«, sondern nur ein kraft der Einsetzungsworte bewirktes »sakramentliches« Sein des Leibes Christi in und mit der geweihten Hostie, was er auch ein »geistiges«, d. h. unsichtbares Sein nennt, behauptet Wiclif. Hie und da arbeitet er mit dem Begriff: »eigenschaftliches Sein«[4]). Zusammenfassend drückt er

1) *De Euchar.* fol. 2. Col. 4: *Visa hostia debemus credere, quod ipsa non sit corpus Christi, sed ipsum corpus Christi est sacramentaliter in ipsa absconditum.*

2) *Trialogus* IV, c. 8. S. 269 ff.

3) Es beruht lediglich auf Misverständniss, wenn der Karthäuser-Prior STEPHAN von Dolan bei Olmütz, in seiner *Medulla Tritici seu Anti-Wikleffus*, Pars IV, c. 3. s. PEZ, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, Vol. IV, fol. 316, meint, Wiclif selbst habe den Begriff sammt Kunstausdruck *»impanatio«* aufgestellt. *Confingis tibi* (so apostrophirt er dort Wiclif) *adinventionis terminos novo perversitatis loquendi modo — — impanationem videlicet corporis Christi tibi fabricans*, unter Beziehung auf Worte im *Trialogus* IV, 8. S. 271. — Das hat vor STEPHAN schon WOODFORD besser gewusst, indem er aus einer Streitschrift gegen Berengar, von Guitmund, Bischof von Aversa, das *impanari* heraushebt, und angibt, es sei das eine der Darstellungsweisen Berengar's gewesen. Wilh. WIDEFORDUS, *adv. Jo. Wiclefum*, im *Fasciculus rerum expet. ac fugiend* von Orthuinus GRATIUS 1535. fol. XCVI. Col. 2. Ausgabe von Eduard BROWN 1690. London. fol. 192.

4) *Trialogus* IV, c. 8. S. 271: *Istam scripturam: »hoc est corpus meum«*

seine Abendmahlslehre in dem Satze aus: »Wie Christus zugleich Gott und Mensch ist, so ist das Sakrament des Altars zugleich Christi Leib und Brod, Brod in natürlicher Weise, und Leib in sakramentlicher Weise [1].« Noch bündiger drängt Wiclif seine Gedanken in den kurzen Ausspruch zusammen: »Das Sakrament des Altars ist der Leib Christi in Gestalt des Brodes [2].«

Wir kommen nochmals auf das oben berührte Merkmal zurück, wornach die Gegenwart des verklärten Leibes Christi im Abendmahl eine geistige ist, ähnlich dem Einwohnen der Seele im Körper. Daraus ergibt sich die bereits erwähnte Folge, dass wir Christi Leib im Sakrament nicht mit leiblichem, nur mit geistigem Auge sehen, nicht leiblich betasten, also auch nicht körperlich sondern nur geistig empfangen und geniessen können. Auf diesen Umstand kommt Wiclif mehr als einmal zu sprechen, betont ihn absichtlich, und zieht ohne Rückhalt die Folgerung, welche sich nothwendig daraus ergibt [3]. Er bemerkt, der Gläu-

— *oportet in praedicatione secundum habitudinem acceptare.* — — *Longe aliter est corpus Christi in hostia consecrata, cum sit habitudinaliter ipsa hostia.*

1) *Sermones de Sanctis* Nr. LIX. Handschrift 3928. fol. 124. Col. 2: *Veritas quidem est et fides ecclesiae, quod, sicut Christus est simul Deus et homo, sic sacramentum est simul corpus Christi et panis, panis naturaliter et corpus sacramentaliter.* — *Trialogus* IV, c. 4. S. 258: *Hoc sacramentum venerabile est in natura sua verus panis et sacramentaliter corpus Christi.* — *Confessio*, bei LEWIS 328: *Ponimus, venerabile sacramentum altaris esse naturaliter panem et vinum, sed sacramentaliter corpus Christi et sanguinem.*

2) *De Apostasia* c. 18. Handschrift 1343. fol. 116. Col. 2: *Supponendum est, sacramentum altaris esse corpus Christi in forma panis.* — *Of feyned contemplatif lif*, Handschrift, bei LEWIS, *History* S. 91 folg.: *The Eucharist is the body of Christ in the form of bread.* Englisches Bekenntniss Wiclif's vom Abendmahl, in KNIGHTON'S Chronik: *De Eventibus Angliae* ed. Twysden, London 1652. Vol. III. S. 2650. Wir geben die Worte nach der von ARNOLD, *Select works* III, 500, getreu abgedruckten Originalhandschrift: *I knowleche, that the sacrament of the auter* (Altar) *is verrey Goddus body in fourme of brede.*

3) *De Eucharistia* c. 1. Handschrift 1387. fol. 3. Col. 1: *Nota ulterius ad acceptionem corporis Christi, quod non consistit in corporali acceptione — vel tactione hostiae consecratae, sed in pastione animae ex fructuosa fide.*

bige wünsche Christi Leib nicht körperlich, sondern geistig zu geniessen: darum habe der Allwissende jene geistige Daseinsweise seines Leibes mit der Hostie verknüpft, welche von dem Gläubigen gegessen werden soll, und eine andere Art des Seins, weil sie überflüssig sein würde, beseitigt. Nur Ungläubige oder jüdisch Gesinnte murren mit jenen, welche Joh. 6, 60. 61 zurück traten und sagten: »das ist eine harte Rede!«, weil ihrer Meinung nach ein Leib leiblich gegessen werden müsse[1]. An mehr als einer Stelle beruft sich Wiclif auf das Wort Christi Joh. 6, 63: »Der Geist ist es, der da lebendig macht; das Fleisch ist nichts nütze«[2]; ich möchte behaupten, dieser Ausspruch erscheint ihm, nebst den Einsetzungsworten: »Das ist mein Leib«, als die Grundstelle über das heil. Abendmahl. Das leibliche Essen des Brodes im Sakrament und das geistliche Geniessen stehen nach ihm »so weit von einander ab, als der Himmel von der Erde«. Kann doch auch ein Schwein oder eine Spitzmaus dasselbe fleischlich verzehren; aber geistlich geniessen können sie es nicht, weil ihnen Glaube und Seele fehlt[3].

Da Wiclif das wirkliche Empfangen des Leibes Christi im Sakrament von dem Glauben abhängig macht, so muss er, als

1) *Confessio*, bei Lewis 325: *Cum ergo fidelis non optaret comedere corporaliter sed spiritualiter corpus Christi, patet quod Omnisciens aptavit illum modum spiritualem essendi corporis sui cum hostia, quae debet comedi a fideli* etc.

2) XXIV vermischte Predigten, Nr. I. Handschrift 3928. fol. 128 ff. *De Eucharistia* c. 1. Handschrift 1387. fol. 3. Col. 1. — Bekenntniss vom Abendmahl bei Lewis 328, in *Fasc. Zizan.* ed. Shirley 124: Joh. 6, 63 *dicit Christus: Caro non prodest quicquam, cum nec sumptio corporalis, nec manducatio corporalis corporis Domini quicquam prodest.* — *Wyckett*, Oxford 1828. S. VII.

3) XXIV vermischte Predigten, Nr. I. Handschrift 3928. fol. 129. Col. 4: *Et patet, quod, quantum differt cölum a terra, tantum differt manducare panem sacramentalem spiritualiter et manducare ipsum corporaliter. Stat enim, suem vel soricem manducare ipsum carnaliter, sed non possunt manducare spiritualiter, cum non habent fidem vel animum, quo manducent.* In dem Buch *De Eucharistia* c. 1. Handschrift 1387. fol. 2. Col. 1, macht Wiclif die Bemerkung: wie ein Löwe, wenn er den Körper eines Menschen verzehrt, seine Seele nicht mit verzehrt, obgleich sie allenthalben im Körper gegenwärtig ist, so kann irgend ein Thier zwar eine geweihte Hostie verzehren, nicht aber den Leib Christi im Sakrament.

folgerichtiger Denker, nothwendig annehmen, dass einzig und allein die gläubigen Communikanten in der That des Leibes und Blutes Christi theilhaftig werden, die ungläubigen aber ausschliesslich nur die sichtbaren Zeichen und nicht den unsichtbaren Leib Christi empfangen. Bis jetzt kannte man allerdings keine Stelle, worin der letztere Gedanke klar und unzweideutig ausgesprochen wäre[1].« Aber in der schon mehrfach benützten Predigt über Joh. 6. finde ich auch diesen Gedanken unverhohlen ausgedrückt. Wiclif unterscheidet darin, wie gesagt, scharf zwischen leiblichem und geistlichem Geniessen der sakramentlichen Nahrung. Und demgemäss behauptet er nicht blos, dass Jemand, der die sakramentliche Speise nicht empfangen hat, dessen ungeachtet Christi Fleisch und Blut, mittels des Glaubens, wahrhaft geniessen könne, z. B. Johannes der Täufer; sondern er bekennt auch, dass die Nichterwählten und nur Vorausgesehenen in der That Christum nicht geniessen, so wenig wie Christus sie sich aneignet, und so wenig wie der Mensch eine unverdauliche Speise eigentlich geniesst[2].

Ueberschauen wir nochmals die ganze Erörterung Wiclif's über das heil. Abendmahl, auf die er in den letzten vier Jahren seines Lebens fast von jedem Punkte christlicher Lehre aus zugekommen und in Predigten wie in Volksschriften, in Disputationen und wissenschaftlichen Werken eingegangen ist, so können wir

1) LEWALD hat zwar den Gedanken als bei Wiclif feststehend, erwähnt: »Nur der Gläubige geniesst den Leib des Herrn«, Zeitschrift für historische Theologie 1846. S. 611 folg. Allein der Satz aus einer Osterpredigt Wiclif's, in einer Abhandlung des bekannten Hussiten Jakobell (Jakob von Mies) angeführt, bei Von der HARDT, *Constantiense Concilium* 1700. Vol. III. fol. 926, reicht nicht aus, jenen Gedanken zu beweisen, zumal wenn man den Zusammenhang berücksichtigt. Die Predigt, woraus Jakobell jene Stelle entnommen hat, ist die 20ste unter den XL vermischten Predigten, und steht in der Wiener Handschrift 3928. fol. 225 und 226; die Stelle selbst findet sich fol. 226. Col. 2.

2) XXIV vermischte Predigten, Nr. I. Handschrift 3928. fol. 129. Col. 1: *Nec dubium, quin saepe contingit hominem non cibatum sacramentaliter, verius manducare hoc corpus, ut patuit de Baptista.* — — Col. 3: *Sed sicut homo proprie non comedit cibum indigestibilem, sic praesciti nec Christum comedunt, nec ipse illos, sed tanquam superflua et indigestibilia mittit foras.*

uns des Eindrucks nicht erwehren von der ausserordentlichen Geistesarbeit, Gewissenhaftigkeit und Willenskraft, welche der Mann an die Lösung der Aufgabe gewendet hat, die er sich in diesem Stücke gestellt hatte. Er hat es gewagt, und hat den Muth dazu aus dem Bewusstsein der Pflicht und aus der Macht der Wahrheit geschöpft, den gefährlichen Kampf zu unternehmen gegen eine Lehre, die er als eine schriftwidrige Irrlehre, welche der Ehre Gottes Abbruch thut, und zugleich als die Quelle zahlreicher Irrthümer, Misbräuche und Schäden erkannt hatte. Der Angriff Wiclif's gegen die Lehre von der Wandlung ist ein so vielseitiger und concentrirter gewesen, dass dieser scholastische Begriff bis auf den Grund erschüttert wurde [1].

Die lebhafte Polemik gegen Wiclif und die Anstrengungen, welche von Seiten der Hierarchie gegen ihn und seine Partei gemacht wurden, sind die lautesten Zeugnisse für die Bedeutung des Angriffs, gegen den man eintrat. Obgleich Hus und die Hussiten, wenigstens die Utraquisten, die Kritik gegen die Wandlung fallen liessen, so hat doch im XVI. Jahrhundert Wiclif's Vorarbeit Früchte getragen. Die Theorie von der Wandlung, die er erschüttert hatte, ist in Folge der deutschen wie der schweizerischen Reformation gefallen. Und es mag wohl bemerkt werden, dass Luther's Urtheil über die Lehre von der Transsubstantiation, obgleich er diese für eine »mildere Gefangenschaft« des Sakraments hielt, doch auf vielen Punkten mit derjenigen Kritik zusammentrifft, welche Wiclif 140 Jahre zuvor entwickelt hatte [2].

Was die positive Lehre Wiclif's vom Abendmahl anlangt, so wird man ihr das doppelte Zeugniss kaum versagen können, einerseits dass sie mit ungemeiner Schärfe durchdacht ist, andererseits dass sie der Heiligkeit des Sakramentes und seiner Wür-

1) Hat doch selbst der Cardinal Peter d'Ailly, † 1425, ausgesprochen, die Annahme von wahrem Brod und Wein und nicht blos von Accidentien im Abendmahl würde viel mehr für sich haben und weniger überflüssige Wunder voraussetzen, — wenn nur nicht die Kirche dagegen entschieden hätte! s. LUTHER, *De captivitate babylonica* S. 29 folg. *Opp. lat. cur.* Schmidt 1868.

2) *De captiv. babyl.* S. 29. 30.

de als eines wirklichen Gnadenmittels gerecht wird. Wiclif's positive Abendmahlslehre besteht, um nochmals daran zu erinnern, aus einem Doppelsatz. Der erste Satz: »Das Sakrament des Altars ist nach wie vor der Consekration wahres Brod und wahrer Wein«, bedarf keiner Beleuchtung weiter, zumal er in dem Lehrbegriff aller protestantischen Confessionen Anerkennung gefunden hat. Der zweite Satz: »Das Sakrament des Altars ist nach der Consekration Christi Leib und Blut«, behauptet, wie oben nachgewiesen, die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, darum aber nicht ein räumliches und körperliches, sondern ein »sakramentliches« und geistiges Dasein desselben, ähnlich wie die Seele in jedem Theile des menschlichen Körpers gegenwärtig ist. Wenn hiebei betont wird, dass der Leib Christi im Abendmahl nur geistig gesehen, empfangen und genossen werden könne, nicht aber körperlich, weil er eben nur geistig da sei, und wenn folgerichtig blos den Gläubigen ein wirkliches Geniessen des Leibes Christi im Abendmahl zugesprochen, den Ungläubigen dagegen solches abgesprochen wird, so fällt an diesem Punkte die Abweichung der Abendmahlslehre Wiclif's von der Luther's am stärksten in's Auge. Denn es steht fest, dass Luther wenigstens seit seinem Streite wider Carlstadt, ein leibliches Empfangen von Christi Leib und Blut, und im Zusammenhange damit ein Geniessen des Leibes Christi von Seiten Beider, der würdigen und unwürdigen Communikanten, gelehrt hat[1]. Als Voraussetzung des leiblichen Empfangens steht damit in engster Verbindung die Lehre Luther's von der Allgegenwart des Leibes Christi, wogegen Wiclif fest und bestimmt dabei bleibt, dass Christi Leib im Himmel bleibe und nicht herabkomme zu jeder geweihten Hostie. Dessen ungeachtet steht Wiclif's Abendmahlslehre, mit ihrer realen aber geistigen Gegenwart des Leibes Christi, dem Luther'schen Lehrbegriffe vom Abendmahl ungleich näher, als dem Zwingli'schen, ja selbst näher als dem Calvinischen; letzteres insofern, als Wiclif eine unmittelbare Gegenwart des Leibes und Blutes Christi annimmt,

1) Julius KÖSTLIN, Luther's Theologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung, 1863. II. S. 115.

nicht eine durch den heil. Geist vermittelte Gemeinschaft mit Christi Leib und Blut voraussetzt[1]. Wiclif's Abendmahlslehre verdient zum mindesten die aufrichtigste Hochachtung und Anerkennung um der selbständigen Gedankenarbeit und der gediegenen christlichen Glaubenskraft willen, die darin harmonisch vereinigt ist.

1) CALVINI *Institutio rel. chr.* IV, c. 17. §. 31. 33; in letzterer Stelle z. B.: *Fit incomprehensibili spiritus sancti virtute, ut cum carne et sanguine Christi communicemus.*

Achtes Kapitel.

Die Ereignisse der letzten Lebensjahre Wiclif's (1378—1384).

I.

Wir haben im vierten Kapitel die persönlichen Erlebnisse Wiclif's bis zum Anfange des Jahres 1378 verfolgt. In diesem und dem vorangegangenen Jahre hatte die Hierarchie zweimal einen Anlauf gegen ihn genommen: 1377 der englische Episkopat, und das Jahr darauf die römische Kurie selbst, unter Gregor XI. Beide Male hat sich Wiclif persönlich gestellt; aber jedesmal haben ihm seine Gegner nichts anhaben können; dort ist der Herzog von Lancaster zu seinem Schutz, nicht ohne Gewaltthätigkeit, eingeschritten, hier hat ihn die Regentin beschirmt, aber zugleich sind die Bürger der Hauptstadt mit ihren Sympathien für Wiclif eingestanden. Von nun an war er drei volle Jahre vor jeder ernsteren Behelligung geborgen.

Ueberdies trat kurz nach der letzten Vernehmung Wiclif's ein Ereigniss ein, welches anscheinend ein Abstehen seinerseits von jeder kirchlichen Opposition herbeizuführen versprach. Am 27. März 1378 starb Papst Gregor XI. in Rom, ein Jahr und zwei Monate nach seinem festlichen Einzuge daselbst. Schon am 12ten Tage nach seinem Tode wurde der Erzbischof von Bari, Bartholomaeus von Prignano, zum Papst gewählt; er legte sich den Namen Urban VI. bei. Und der strenge sittliche Ernst, womit Urban VI. sofort auftrat, machte in England, und zumal auf Wiclif so günstigen Eindruck, dass er sich der freudigen Hoffnung hingab, der neue

Papst werde die so nöthige Reform der Kirche energisch in die Hand nehmen [1].

Allein Wiclif's Freude über die reformatorische Gesinnung des neuen Papstes, die gehobene und hoffnungsvolle Stimmung war von kurzer Dauer. Nur zu bald sahen sich mehrere Cardinäle durch den wohlgemeinten aber rücksichtslosen Eifer und durch das hochfahrende Wesen Urban's VI. so sehr abgestossen, dass sie sich Mitte Mai nach Anagni zurückzogen, und ihm mit der Zeit immer schroffer entgegentraten. Gegen Ende Juli 1378 erliessen die französischen Cardinäle, zu Anagni versammelt, ein offenes Sendschreiben an Urban VI., worin sie seine Wahl für ungültig erklärten, weil dieselbe von dem römischen Volke durch Terrorismus erzwungen worden sei, und ihn aufforderten, auf die angeblich widerrechtlich angemaasste päpstliche Würde zu verzichten [2]. Und als dieser Versuch, wie zu erwarten, fehlschlug, vielmehr durch ein höchst fanatisches und wegwerfendes Schreiben der Urban VI. treu gebliebenen Cardinäle beantwortet wurde [3], thaten die Gegner den letzten Schritt und wählten am 20. September zu Fondi im Neapolitanischen einen Gegenpapst in der Person des Cardinalbischofs Robert von Cambray, Grafen von Genf, der sich Clemens VII. nannte.

Noch vor der Wahl des Gegenpapstes warben beide Parteien, Urban VI. und die ihm abtrünnig gewordenen Cardinäle, um die Gunst Englands. Als im October 1378 das Parlament in Glocester tagte, erschienen Legaten des Papstes, der sich über die Unbill beschwerte, welche ihm von Seiten vieler Cardinäle widerfahren, aber auch Abgeordnete der Oppositionspartei im Cardinalcollegium mit mehreren Schreiben, um die englische Kirche für sich zu gewinnen [4]. Das gelang allerdings nicht, man blieb hier Urban VI. treu. Aber einen Vorschmack hatte man bereits empfangen von den Früchten der beginnenden Spaltung, welche durch die ganze

1) *De Ecclesia* c. 2. Handschrift 3929. fol. 7. Col. 2 (s. oben II, 7. 578 fg.).

2) Der Wortlaut des Schreibens bei WALSINGHAM, *Historia anglicana* ed. Riley I, 382 ff.

3) Vgl. WALSINGHAM I, 385 ff.

4) a. a. O. I, 380 folg.

abendländische Christenheit hindurchging und gegen drei Jahrzehente andauern sollte.

Schon in früheren Jahrhunderten hatte die Trennung innerhalb der Kirche, wenn einem Papste ein zweiter entgegentrat, den tiefgreifendsten Einfluss auf die Gemüther gehabt. Der Glaube an die Einheit und Unwandelbarkeit der Kirche, das Vertrauen zu der Heiligkeit des Pontifex in Rom wurde erschüttert. Wenn man die Statthalter Christi um Macht und Ehre und Herrschaft mit Neid und Hass streiten sah, so argwöhnte man in allem Leben und Streben der übrigen Geistlichen ebenfalls nichts anderes als ein Ringen um höhere Aemter und irdische Güter [1].

Begreiflich wurden die Wirkungen eines Schisma wie das jetzt ausgebrochene, in eben dem Maasse gewaltiger, in welchem das jetzige alle bisherigen Spaltungen an leidenschaftlichem Charakter und umfassender Grösse übertraf. Wie tief musste ein Mann von dem Eifer für die Ehre Gottes und für das Wohl der Kirche, von der scharfen Beobachtung aller kirchlichen Thatsachen, wie Wiclif war, durch das grossartige Ereigniss der Papstspaltung ergriffen werden! So gehoben und freudig die Hoffnung gewesen war, zu der er durch die Nachrichten über das erste Auftreten Urban's VI. sich berechtigt sah, so schwer fand er sich enttäuscht, da schliesslich Urban nicht minder als sein Gegenpapst Clemens, die Einheit der Kirche durch maasslose Leidenschaft und thätliche Feindseligkeiten beeinträchtigte und störte. Ich finde, das Wiclif durch das Schisma Schritt für Schritt weiter geführt worden ist in seiner Ansicht vom Papstthum überhaupt. Das päpstliche Schisma bildet für die innere Entwickelung Wiclif's und seine reformatorische Stellung den bedeutungsvollsten Wendepunkt. Sein Urtheil über die Päpste, das Papstthum und die Berechtigung des päpstlichen Primats wurden von dem Beginn des Schisma an immer kühner, prinzipieller, radikaler.

In der ersten Zeit nach Ausbruch der Spaltung erkannte er Urban VI. immer noch als den rechtmässigen Papst an, nicht blos weil man bei seiner Wahl regelmässig und mit guten Gesinnungen

1) Vgl. über das Schisma um 1044 ff. Joh. Voigt, Hildebrand, als Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter. 2. Aufl. 1846. S. 2.

gehandelt habe, sondern auch weil Urban selbst von wahrer Gerechtigkeit erfüllt sei [1]. Der letztere Grund ist allerdings der Art, dass er unter gewissen Voraussetzungen zu dem entgegengesetzten Ergebniss führen kann. Und dies hat Wiclif schon damals (es mag gegen Ende des Jahres 1378 gewesen sein) unverhohlen ausgesprochen: »Wenn unser Urban von dem rechten Wege abirrt, so ist seine Wahl eine irrthümliche, und es würde in diesem Falle der Kirche nicht wenig frommen, beide Päpste zu entbehren.«

Was hier nur eventuell in Aussicht gestellt war, das hat Wiclif später, unter dem Eindrucke der wirklich eingetretenen Folgen des Schisma, kategorisch sich angeeignet. Als er erleben musste, dass beide Päpste, um sich gegen einander zu behaupten, ohne Bedenken alle Waffen und Mittel wider sich anwandten, dass einer nicht nur den andern sondern auch die Anhänger des Gegners mit dem kirchlichen Banne belegte und verfluchte, und dass jeder die Partei des andern wo möglich mit Krieg überzog [2], so überzeugte er sich schliesslich, es sei nicht nur erlaubt sondern sogar Pflicht, sich von beiden Päpsten loszusagen. Das war etwas ganz anderes als die Neutralität, welche beim Anfange der Spaltung manche Länder und Körperschaften in der abendländischen Christenheit beobachteten. Wenn das Königreich Castilien an der Neutralität bis zum 19. Mai 1381 festhielt, wenn die Pariser Universität wenigstens noch in den ersten Monaten des Jahres 1379 neutral blieb [3], so war die Absicht doch nur die, jeder Uebereilung vorzubeugen, um einzig denjenigen als Papst anzuerkennen, welcher auf rechtmässigem Wege erwählt sei. Man empfand das Bedürfniss einen Papst zu haben, und war auf dem Wege zur Unter-

1) Festpredigten, Nr. X. Handschrift 3928. fol. 19. Col. 1 (II, 7. 580. Anm.) Dies ist der Standpunkt, welchen wir auch im *Trialogus* finden. Zweimal ist dort von Clemens VII. (»Robertus Gilbonensis«) die Rede (IV, c. 36 und 37. S. 373 und 377), aber beide Male in solcher Weise, dass dieser nebst seinem Anhang als häretisch und unchristlich bezeichnet, Urban VI. aber, obgleich sein Name nicht ausdrücklich vorkommt, als der rechtmässige Papst, und als ein wirklich guter Papst vorausgesetzt wird.

2) Urban VI. war von beiden Päpsten der erste, der den Gegner mit einem Kreuzzug zu überziehen drohte, indem er am 29. Nov. 1378 eine Bulle in dieser Richtung erliess.

3) Vgl. J. B. Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1858. S. 113 folg.

werfung unter einen der beiden Gegenpäpste, hielt unter den gegebenen Umständen mit Selbstbeherrschung nur sein Urtheil darüber zurück, welcher der richtige Pontifex sei. Hingegen Wiclif war auf dem Wege zur sittlich-religiösen Lossagung von dem Papstthum selbst: so abstossend wirkte auf ihn das Verhalten der streitenden Päpste, des einen wie des andern. Jeder von beiden erklärte ja den Gegner öffentlich, feierlichst und im Namen Gottes, für einen »falschen vermeintlichen Papst«, verdammte ihn als einen Schismatiker, und schloss ihn, so viel an ihm selber lag, von der Kirche aus. Und Wiclif urtheilte offenbar: sie haben beide Recht (mit ihrem Urtheil), d. h. sie haben beide Unrecht (mit ihrem Anspruch); sie sind in der That beide falsche Päpste, haben mit der Kirche Christi nichts zu thun, sind vielmehr, wie aus ihren Handlungen und ihrem Wandel zu ersehen ist, Abtrünnige und Teufelsglieder, statt Glieder am Leibe Christi [1]. Nicht blos

1) Diesen Standpunkt nimmt Wiclif in einer der spätesten und letzten Schriften ein, die wir von ihm kennen, im Supplement zum *Trialogus*. Während er im *Trialogus* selbst noch so steht, dass er Clemens VII. als einen unberechtigten und innerlich unwürdigen Pseudopapst betrachtet, aber Urban VI. stillschweigend anerkennt, verurtheilt er im »Supplement« alle beide als Widerchristen, als Ungeheuer (*monstra* c. 4, als »eingefleischte Teufel«, S. 425 folg.); er preist den Herrn Christum, der das Haupt der Kirche ist, dass er das angemaasste Haupt (den Papst) entzweigespalten habe, und beklagt nur den Stumpfsinn der Kirche, dass sie nicht beiden angeblichen aber widerchristlichen Häuptern sich entziehe, vielmehr es als Glaubenspflicht ansehe, einem von beiden anzuhangen. Das vierte Kapitel S. 423 ff., in meiner Ausgabe des *Trialogus* nebst *Supplementum* handelt zum grössten Theile nur davon. Blos vergleichungsweise, meint Wiclif, möge Robert, d. h. Clemens VII., der Schlimmere sein; aber man könne mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass keiner von beiden ein wirkliches Glied der Kirche sei, denn ihr Wandel und Werk sei Christo und den Aposteln zuwider; es würde besser um die Kirche stehen, wenn sie gar keinen Papst hätte, und sich einzig und allein an den Bischof unserer Seelen in der triumphirenden Kirche oben hielte. Und im 9. Kapitel, S. 448 ff., spricht er sich eben so aus, erklärt beide für »offenbare Widerchristen«, und mahnt die Gläubigen (auf Grund des Wortes Christi, Matth. 24, 23. 26): »glaubet es nicht, dass einer von ihnen ein Papst sei, und gehet nicht hin, um Söhne der Kirche zu tödten« etc. — Ganz ähnlich spricht sich Wiclif in dem Traktat über den Kreuzzug, *Cruciata* c. 8. aus, von welchem oben II. c. 7. 581. eine Stelle mitgetheilt ist; dieselbe gipfelt in dem Satze, *quod nihil illis* (Urban VI. und Clemens VII.) *et ecclesiae sanctae Dei*.

in wissenschaftlichen Werken wie der *Trialogus*, oder in Abhandlungen für die Gelehrten, sondern auch in Predigten sprach er sich ohne Rückhalt aus gegen das Hetzen von Seiten beider Päpste wider die Anhänger je ihres Gegners; es sei geradezu unerhört und unchristlich, dass man durch Aufforderung zum Tödten des Gegenpapstes und seiner Anhänger es für erlaubt erkläre, dass jeder Christ im Abendlande seinen Mitchristen todtschlagen dürfe; denn jeder halte es mit einem von den beiden Päpsten[1]). Als Urban VI. im Jahre 1383 eine Bulle erliess, in Folge deren der Bischof Spencer von Norwich einen Kreuzzug nach Flandern unternahm, trat die Aufhetzung zu Kriegszügen aus Anlass des Schisma auch an die Engländer heran. Und Wiclif erhob hiegegen in einem Schreiben an den Erzbischof von Canterbury, in einem Aufruf über den Kreuzzug und sonst, lauten Protest gegen solches Gebahren[2]). Noch schlimmer aber erschien ihm die Thatsache, dass sogar Bürgerkrieg durch die einander bekämpfenden Päpste und ihre fanatischen Anhänger wirklich angefacht wurde oder wenigstens drohte. Deswegen brachte er auch in Predigten zur Sprache, dass englische Bettelmönche mit Clemens VII. (dem französischen Papste) im Verkehre stehen und seine Partei begünstigen[3]). Nur ein Umstand erschien ihm unter diesen traurigen Verhängnissen als ein Gottesgericht und eine Hülfe Gottes: nämlich, dass die beiden antichristlichen Häupter gerade sich gegenseitig aufzureiben strebten; er meinte, es sei das Allerrathsamste, ruhig zuzusehen und die beiden Hälften des Antichrists sich selbst vernichten zu lassen[4]).

Wir sehen, wie die Neutralität zwischen beiden Päpsten in eine prinzipielle Lossagung vom Papstthum selbst und in die Ueberzeugung umschlug, dass der Papst der Antichrist, und die

1) XXIV vermischte Predigten, Nr. XI. Handschrift 3928. fol. 156. Col. 4.

2) *Litera missa archiepiscopo Cant.* Handschrift 1387. fol. 105. Col. 2. *Cruciata*, in 10 Kapiteln, Handschrift 3929. fol. 233—239.

3) XXIV Predigten, Nr. XIV. Handschrift 3928. fol. 162. Col. 4.

4) *De quatuor sectis novellis*, Handschrift 3929. fol. 225. Col. 3: *Benedictus Deus, qui — divisit caput serpentis, movens unam partem ad aliam conterendam. — — Consilium ergo sanum videtur permittere has duas partes Antichristi semet ipsas destruere.*

ganze Institution des Papstthums vom Argen sei[1]. Seit dem Jahre 1381 finden wir dieses Urtheil bei Wiclif zu wiederholten Malen ausgesprochen. Der Gedanke und Ausdruck wird ihm allmählich ganz geläufig. Und es bedarf nach dem Bisherigen kaum mehr der Erinnerung, dass diese schlechthinige Verwerfung des Papstthums zuerst durch die Papstspaltung und deren Folgen veranlasst worden ist.

Von da an, wo er das römische Papstthum als eine geradezu unbiblische und verderbliche Institution, den Papst als den Antichrist erkannte, wurde Wiclif's theologische Stellung und kirchliches Handeln desto kühner, entschlossener und energischer. Er betrieb jetzt das Werk der Bibelübersetzung, welches er mit Beihülfe einiger Freunde bereits in Angriff genommen hatte, mit desto grösserem Eifer und Nachdruck, so dass die englische Uebersetzung der gesammten Bibel, wie wir mit Wahrscheinlichkeit annehmen können, im Jahre 1382 vollendet wurde[2].

Ferner fällt aller Wahrscheinlichkeit nach in diese Jahre, von 1378 an, die Ausbildung und Aussendung von evangelischen Reisepredigern durch Wiclif. Ende Mai 1382 erwähnt der Erzbischof von Canterbury in einem Erlass an den Bischof von London das Wirken »unberufener« Reiseprediger, welche angeblich Irrlehren verbreiteten[3]. Und eine Eingabe von Mitgliedern der Oxforder Universität, welche Wiclif's Gegner waren, an den Erzbischof, gleichfalls vom Jahre 1382, erwähnt die grosse Zahl von Anhängern Wiclif's in der Kirchenprovinz Canterbury in einer Weise, dass man unwillkührlich an die Reisepredigt denken muss, als eines der wirksamsten Mittel, wodurch die reformatorischen Ansichten Wiclif's verbreitet worden waren[4]. Falls wir

1) Vgl. oben II, K. 7. S. 582 folg.

2) Vgl. oben II, K. 6. S. 448 folg.

3) Vgl. oben II, K. 5. S. 412.

4) Die betreffenden Worte lauten: *Doctor quidam novellus dictus Joh. Wycliff, non electus sed infectus agricola vitis Christi, jam intra paucos annos pulcherrimum agrum vestrae Cantuariensis provinciae tot variis seminavit zizaniis, totque pestiferis plantavit erroribus, tot denique suae sectae procreavit haeredes, quod, sicut probabiliter credimus, absque mordacibus sarculis et censuris asperrimis explantari vix poterunt aut evelli.* Wilkins, *Concilia magnae Britanniae* 1737. Vol. III. fol. 171.

in dieser Auffassung nicht irren, so ist um so interessanter die gelegentliche Bemerkung an derselben Stelle, dass die Erfolge, worüber die Briefsteller Klage führen, »innerhalb weniger Jahre« erzielt worden seien. Ein Wink, welcher in der That als eine Bestätigung unserer Vermuthung gelten darf, dass die Aussendung von Reisepredigern durch Wiclif in der Hauptsache erst seit 1378 begonnen habe. Jedenfalls war die Wiclif'sche Reisepredigt in den Jahren 1380 und den folgenden in vollem Gange und in erfolgreicher Wirksamkeit, da im Frühjahre 1382 die oberste Kirchenbehörde Englands für nöthig gefunden hat, amtlich dawider einzuschreiten.

II.

Diese Maassregeln der Hierarchie schienen um so nothwendiger zu werden, weil Wiclif neuerdings selbst die Lehre der Kirche angegriffen hatte. Das war einerseits eine Wirkung des längst ergriffenen Schriftprinzips, vermöge dessen seine Kritik die erforderliche innere Freiheit gewann; andererseits werden wir schwerlich irren, wenn wir darin zugleich eine Folge der grossen Papstspaltung erkennen, aus welcher die nöthige Freiheit des äusseren Gebahrens sich ergab.

Nachdem Wiclif längere Zeit hindurch sich mit dem Lehrstück vom Abendmahl lebhaft beschäftigt hatte, gelangte er, frühestens im Jahre 1379 oder 1380, zu dem Ergebniss, dass der Lehrsatz von der Wandlung unbiblisch, grundlos und irrig sei. Sobald er diese Ueberzeugung gefasst hatte, sprach er sie sowohl auf der Kanzel vor der Gemeinde als auf dem Katheder vor der gelehrten Welt ohne Rückhalt aus. Im Sommer 1381 veröffentlichte er zwölf kurze Thesen über das Abendmahl und wider die Lehre von der Wandlung, welche gegen jedermann zu vertheidigen er sich anheischig machte.

Die Sätze sind folgende:

1. Die geweihte Hostie, welche wir auf dem Altare sehen, ist weder Christus noch irgend ein Theil von ihm, sondern ein wirksames Zeichen von ihm.

2. Kein Pilger auf Erden vermag mit leiblichem Auge, son-

dern nur mit dem Glauben, Christum in der geweihten Hostie zu sehen.

3. Ehemals war der Glaube der römischen Kirche, wie in Berengar's Bekenntniss ausgesprochen ist, dass Brod und Wein, welche nach der Segnung zurückbleiben, die geweihte Hostie sind.

4. Das Abendmahl enthält, kraft der sakramentlichen Worte, sowohl den Leib als das Blut Christi, wahrhaftig und wirklich, an jedem seiner Punkte.

5. Transsubstantiation, Identification und Impanation, welche die Täufer (Namengeber) von Zeichen in dem Lehrstück vom Abendmahl annehmen, lassen sich nicht in der Schrift begründen.

6. Es widerspricht den Lehren der Heiligen, wenn man behauptet, es sei in der wahren Hostie ein Accidens ohne Subjekt.

7. Das Sakrament der Eucharistie ist in seinem Wesen Brod und Wein, und hat, kraft der sakramentlichen Worte, den wahren Leib und das Blut Christi an jedem Punkte.

8. Das Sakrament der Eucharistie ist im Bilde Christi Leib und Blut, worein Brod und Wein verwandelt wird; davon bleibt die Beschaffenheit nach der Consekration, wiewohl dieselbe in der Betrachtung der Gläubigen zurücktritt.

9. Dass ein Accidens ohne Subjekt sei, lässt sich nicht begründen; wenn dem also ist, so wird Gott zu nichte und fällt jeder Artikel christlichen Glaubens.

10. Jede Person oder Sekte ist ketzerisch, welche hartnäckig vertheidigt, dass das Sakrament des Altars für sich bestehendes Brod sei, in seinem Wesen unendlich geringer und unvollkommener als Pferdebrod.

11. Wer immer hartnäckig vertheidigt, dass genanntes Sakrament ein Accidens, eine Qualität, Quantität, oder ein Aggregat von solchen sei, verfällt in die obengenannte Ketzerei.

12. Waizenbrod, in welchem allein zu consekriren erlaubt ist, ist im Wesen unendlich vollkommener als Bohnen- oder Kleienbrod; und diese beiden sind im Wesen vollkommener als ein Accidens [1]).

1) Der Text, unter dem Titel: *Conclusiones J. Wiclefi de Sacramento Altaris*, nach einer Handschrift der Bodleianischen Bibliothek in Oxford,

Diese Thesen, mit ihrem kühnen Angriff auf die in dem römischen System so belangreiche Lehre von der Wandlung, machten in Oxford ungeheures Aufsehen. In conservativen und hierarchischen Kreisen an der Universität hiess es, da werde ja die rechtgläubige Lehre angefochten, die Andacht im Volke verringert; auch leide die Ehre der Universität darunter, wenn solche Neuerungen an ihr vorgetragen werden dürften [1]. Der damalige Kanzler der Universität, Wilhelm von Berton, stand selbst auf der Seite derjenigen, welche über Wiclif's Vorgehen ungehalten waren. Er berief eine Anzahl Doctoren der Theologie und der Rechte, um sich von ihnen ein Gutachten über die Sätze erstatten zu lassen welche Wiclif veröffentlicht hatte, so wie über das Verfahren, welches erforderlichen Falls eingeschlagen werden sollte. Zwei von diesen Vertrauensmännern waren Doctoren der Rechte; unter den zehn Doctoren der Theologie befanden sich nur zwei, die keinem Mönchsorden angehörten, die übrigen waren grösstentheils Mitglieder von Bettelorden, nämlich drei Dominikaner, je ein Franziskaner, Augustiner und Carmeliter, aus den besitzenden Orden war ein Benediktiner und ein Cistercienser dabei [2]. Es ist bezeichnend für die socialen Verhältnisse innerhalb der Universitätskörperschaft, dass die Mehrzahl jener Doctoren Mönche und geradezu die Hälfte Bettelmönche waren. Das

bei LEWIS, *History of the Life — of Wiclif*, ed. 1820. S. 318. folg.; aus Lewis bei VAUGHAN, *Life and Opinions*, 2. ed. II, 425; *John de Wycliffe*, 1853, S. 560 folg.; *Fasciculi zizaniorum* ed. SHIRLEY 1858. S. 105 folg. — Es ist um so mehr zu bedauern, dass nur eine einzige Handschrift bekannt ist, welche diese Thesen enthält, als an mehr denn einer Stelle der Verdacht einer Unrichtigkeit nahe liegt. So z. B. scheint es kaum glaublich, dass die 8. These richtig gegeben sei; denn da im 5. Satze der Begriff *transsubstantiatio* als unbiblisch verworfen ist, so lässt sich nicht einsehen, wie dieser Begriff im 8. wieder verwendet werden kann: *corpus Christi et sanguis, in quae transsubstantiatur panis aut vinum.* Auch dürfte das *infinitum perfectior* in der 12. These aus dem *infinitum abjectior* des 10. Satzes an die Stelle gekommen sein, die es einnimmt, ohne hierher zu passen.

1) *Fasciculi zizaniorum* ed. Shirley 1858. S. 109. 110 folg.

2) Böhringer, Vorreformatoren, 1. Joh. von Wycliffe, Zürich 1856. S. 90, behauptet, es seien acht Bettelmönche gewesen. Dies beruht auf Irrthum, denn Crompe war Abt eines Cistercienserklosters, und Wellys war Benediktiner.

Ergebniss der Prüfung und Berathung war der einstimmige Rath, dass ein Dekret erlassen werden möge, welches den Kern der fraglichen Sätze für irrig und häretisch erkläre und den Vortrag derselben verpöne. Demgemäss erlies Wilhelm von Berton, als Kanzler der Universität, ein Mandat, worin er, ohne Wiclif ausdrücklich zu nennen, zwei Sätze, welche ungefähr den Kern obiger zwölf Thesen bilden [1], als der rechtgläubigen Kirchenlehre offenbar widersprechend erklärt und sich zu der Lehre von der Wandlung auf's neue bekennt. Ferner verbietet das Mandat die öffentliche Aufstellung und Vertheidigung der zwei genannten Sätze an der Universität, bei Strafe der Suspension von jedem Lehrakt, des grossen Banns, und bei Gefängnisstrafe, während für das Zuhören beim Vortrag jener Sätze an der Universität der grosse Bann angedroht wird [2].

Diese Verordnung wurde sofort promulgirt. Das schöne Augustinerkloster in Oxford schloss mehrere Hörsäle in sich, welche zu gelehrten Zwecken dienten [3]. Als die Diener der Universität in einen dieser Hörsäle eintraten, um das Mandat des Kanzlers vorzulesen, sass Wiclif selbst auf dem Katheder und sprach eben über das Lehrstück vom Abendmahl. Ueberrascht und betroffen von der amtlichen Verurtheilung seiner Lehre, soll er doch sofort die Erklärung abgegeben haben, dass weder der Kanzler noch irgend einer von dessen Genossen seine Ueberzeugung zu ändern vermöge [4].

1) *Primo, in sacramento altaris substantiam panis materialis et vini, quae prius fuerunt ante consecrationem, post consecrationem realiter remanere. Secundo, — — in illo venerabili sacramento non esse corpus Christi et sanguinem essentialiter nec substantialiter nec etiam corporaliter, sed figurative seu tropice; sic quod Christus non sit ibi veraciter in sua propria persona corporali.*

2) Wilkins, *Concilia Magnae Brit.* Vol. III, 170 folg. Lewis, Anhang, Nr. 20. S. 319 ff. Vaughan, *Life and Opinions* II, Anhang Nr. III. S. 425 ff. *Fasciculi Zizaniorum* ed Shirley 1858. S. 110 ff.

3) Dugdale, *Monasticum Anglicanum,* edd. Caley, Ellis, Bondinel, London 1830. Vol. VIII. fol. 1596.

4) Die Nachricht, aus gegnerischer Feder, befindet sich am Schlusse der Urkunde, welche das Mandat selbst enthält. Es entspricht jedoch dieser Angabe keineswegs, wenn Vaughan, *Monograph* S. 247, den Hergang

Später appellirte Wiclif, wie derselbe Berichterstatter bemerkt, von dem Kanzler und seinen Rathgebern nicht etwa an den Bischof von Lincoln, in dessen Namen der Kanzler eine gewisse kirchliche Auktorität über die Universität Oxford übte, geschweige an den Papst, sondern an den König, Richard II. Immerhin musste sich Wiclif mündlicher Erörterungen über die Abendmahlslehre an der Universität von da an enthalten; aber unverwehrt blieb ihm dessen ungeachtet die schriftliche und literarische Vertheidigung seiner Ueberzeugung. Daher veröffentlichte er ein ausführliches »Bekenntniss« über das heil. Abendmahl, in lateinischer Sprache[1]. Für das Volk schrieb er in englischer Sprache und populärer Form seinen Traktat: »Die enge Pforte« (*Wicket*). Aber auch in anderen Schriften, gross und klein, gelehrt und populär, erörterte er von da an, wenigstens nebenbei, die Lehre vom Abendmahl; denn seit dem Jahre 1382 erschien kaum eine Arbeit von Wiclif, welche nicht auf diesen Lehrpunkt, zum Theil wiederholt, zurückkäme.

III.

Auf die Maassregel, welche der Kanzler von Oxford gegen die akademische Geltendmachung Wiclif'scher Abendmahlslehren ergriffen hatte, folgte im Jahre darauf das amtliche Einschreiten der kirchlichen Oberen. Dieses Verfahren wurde noch befördert durch ein politisches Ereigniss, welches noch im Jahre 1381 eintrat, nämlich durch den grossen Bauernaufstand in England. Die Gegner Wiclif's brachten diesen Bauernkrieg in Verbindung mit seiner Person, Lehre und Partei, und beschuldigten ihn, dass er der intellektuelle Urheber und eigentliche Rädelsführer des Aufstandes gewesen sei. Man stützte sich hiebei namentlich auf das Geständniss, welches einer von den Führern der

so darstellt, als wäre der Kanzler selbst dort erschienen, und Wiclif hätte Mann gegen Mann öffentlich appellirt.

1) *Confessio Magistri Johannis Wycclyff*, bei LEWIS, Nr. 21. S. 323 bis 332; bei VAUGHAN, *Life and Opinions* II, Nr. VI. S. 428—433. *Monograph*, Nr. III. S. 564—570. *Fasciculi Zizan.* ed. SHIRLEY, S. 115—132. Der Inhalt dieses Schriftchens ist oben Kap. 7. S. 627 folg. Anm. dargelegt worden.

Bauern, Johann Ball, vor seiner Hinrichtung abgelegt haben sollte und woraus hervorzugehen schien, dass Wiclif der Haupturheber jenes Aufstandes sei[1]. Es ist der Mühe werth, der Sache etwas näher zu treten, um zu erforschen, ob das Ereigniss mit Fug und Recht auf Wiclif's Rechnung gesetzt werden könne.

Es steht fest, dass der englische Bauernaufstand des Jahres 1381 durch wachsenden Steuerdruck, insbesondere durch die neue Kopfsteuer, und durch empörende Rücksichtslosigkeit bei Eintreibung dieser Steuer veranlasst worden ist. Dazu kam das Streben der leibeigenen Bauernschaft nach ähnlicher Emancipation, wie der Bürger in den Städten sie seit geraumer Zeit genoss. Thaten der Widersetzlichkeit gegen übermüthige und freche Steuereintreiber fielen wie einzelne Funken in den aufgehäuften Brennstoff und entzündeten die Flamme einer socialen Umwälzung von demokratisch-socialistischem Charakter. Der Ausbruch scheint fast gleichzeitig südlich und nördlich der Themse, in der Grafschaft Kent und in Essex stattgefunden zu haben. Der Bäcker Thomas zu Fobbing in Essex wagte es, sich thätlich zu widersetzen. Und in Dartford erschlug ein Ziegelbrenner mit seinem Handwerkszeuge den frechen Steuerbeamten. Die ersten schwachen Versuche der Herrschaften, die Gewaltthätigkeiten zu dämpfen, vermochten nicht zu imponiren, sondern reizten nur zu desto leidenschaftlicheren Auftritten. Am 30. Mai schlug man den Geschworenen, welche über die Aufständischen von Essex unter dem Vorsitz eines königlichen Richters, Recht sprechen sollten, die Köpfe ab, und durchzog mit diesen die Grafschaft. Zu gleicher Zeit rotteten sich unter Wat Tyler (Walter dem Ziegler) die Empörer in Kent zusammen, und befreiten den verhafteten Priester Johann Ball aus einem erzbischöflichen Gefängniss. Der letztere wurde denn nebst einem gewesenen Priester, welcher sich Jack Straw (Stroh) nannte, Wortführer, Agitator und Volksredner der Bewegung. Die aufständischen Haufen aus Kent und Essex vereinigten sich, und rückten schliesslich, in einer Stärke von angeblich

1) *Thomae Walsingham Historia anglicana* ed. Riley, Vol. III. London 1864. S. 32. *Fasciculi Zizaniorum* ed. Shirley, Lond. 1858. S. 273 folg.

100,000 Mann, Anfangs Juni auf London zu. Die benachbarten Grafschaften wurden von der Bewegung ergriffen. Allenthalben verwüstete man die Besitzungen der Herren, verbrannte alle Urkunden, brachte alle Richter, Rechtsgelehrte und Geschworenen, deren man habhaft werden konnte, um's Leben. Jedermann wurde angehalten, sich den Bauern anzuschliessen, um die »Freiheit«, wie jene sie verstanden, erringen zu helfen: die bestehenden Gesetze sollten umgestossen, ein neues Recht müsse eingeführt werden; man wolle künftig von keiner anderen Steuer mehr wissen, als von dem Fünfzehnten, wie ihn die Väter und Vorväter entrichtet hätten. Die schlimmsten Ausbrüche ereigneten sich am Fronleichnamsfeste, 13. Juni, und an dem darauf folgenden Tage in London selbst und in der Umgebung der Hauptstadt. Die Rotten der Bauern, verstärkt durch den Pöbel der Stadt, äscherten den prächtigen Palast des Herzogs von Lancaster in Savoy ein, und zerstörten alle Kostbarkeiten, die man darin vorfand. Freitag den 14. Juni ergriffen sie den Erzbischof von Canterbury, Simon Sudbury, der zugleich Kanzler des Reichs war, nebst einigen anderen hohen Staatsbeamten. Man schlug ihnen, als angeblichen Reichsverräthern, die Köpfe ab, und beging andere Blutscenen, während in den benachbarten Grafschaften die reichen Stifter, z. B. St. Albans, die Edelsitze der Grossen verwüstet wurden. Der junge König, Richard II., erst 15 Jahr alt, nebst den Ministern und dem ganzen Hofe, fand weder den Muth noch die Macht, dem Sturme zu widerstehen, bis Sonnabend den 15. der unerschrockene Mayor von London, Johann Walworth auf Smithfield den Bauernführer Wat Tyler, als dieser dem König selbst mit empörender Dreistigkeit begegnete, anzugreifen und zu verhaften wagte, worauf einige Ritter aus dem Gefolge des Königs den Aufrührer tödteten. Von diesem Augenblicke an fassten Ritter und Bürger wieder Muth. Und als die Entschlossenheit wiederkehrte, gelang es dem Adel und der bewaffneten Macht binnen Kurzem, die aufständischen Rotten zu schlagen und den Aufruhr zu dämpfen, Ruhe und Ordnung im Lande wieder herzustellen. Die von den Empörern dem König abgedrungenen Freiheiten wurden schon am 30. Juni und 2. Juli zurückgenommen. Nicht blos die Anführer selbst, sondern auch Hunderte der Verführten wurden ergriffen,

und erlitten, in Folge gerichtlicher Verhöre und Urtheilssprüche, die Todesstrafe[1].

Es ist begreiflich, dass Wiclif's Gegner mit einer gewissen Schadenfreude auf diese Ereignisse hindeuteten und zu verstehen gaben, das seien die Früchte seiner grundstürzenden Opposition gegen die Kirche, deren Lehren und Institutionen, insbesondere der das Volk aufregenden Reisepredigten seiner Anhänger. Allein das war eine Verdächtigung ohne allen Grund und Boden.

Wir legen keinen besonderen Nachdruck darauf, dass Wiclif selbst in einer noch ungedruckten Schrift über den Bauernkrieg mit seinen rohen Gewaltthätigkeiten und grausamen Ausschreitungen die schmerzlichste Misbilligung ausspricht[2]. Denn man könnte einwenden, das beweise nichts; wenn auch Wiclif's kirchliche Opposition von Einfluss auf die Bauernschaft gewesen sei, so lasse sich doch billig erwarten, dass er die Greuelthaten der Aufrührer auf's tiefste misbilligt haben werde.

Die Gegner haben, wenigstens später, sich auf gewisse Geständnisse berufen, welche Johann Ball, einer von den Rädelsführern der Empörung, vor Gericht abgelegt habe. Wie verhält es sich damit? In Ermangelung der Gerichtsakten selbst, sind wir hiefür zunächst an eine Urkunde gewiesen, welche mindestens 40 Jahre später aufgesetzt ist[3]. Und diese besagt, dass Johann

1) VAUGHAN, *John de Wycliffe, a monograph.* S. 252 ff. PAULI, Geschichte von England, V. Band, 1855. S. 522 ff. WALSINGHAM, *Historia anglicana*, ed. Riley, Vol. I, 453 ff.

2) *De blasphemia*, ohne Zweifel 1382 geschrieben, c. 13. Handschrift 3933. fol. 158. Col. 4: *Patet nobis Anglicis de isto lamentabili conflictu, quo archiepiscopus prior* (offenbar Simon Sudbury) *et multi alii crudeliter sunt occisi. — — Temporales possunt auffere temporalia ab ecclesia delinquente, quod foret tolerabilius, quam quod rurales aufferant vitam carnalem a capitali praeposito ecclesiae delinquente — — — et haec videtur nimis crudelis punitio.* — In der noch ungedruckten, aber in Hinsicht der Aechtheit von ARNOLD angezweifelten Volksschrift *Of servantis and Lordis, how eche shall kepe his degree,* werden die *poor priests*, d. h. Reiseprediger, gegen die Anschuldigung vertheidigt, dass sie anarchische Gesinnung und Unbotmässigkeit pflanzen; s. LEWIS, *Life and Opinions*, 224 folg.

3) *Fasciculi zizaniorum*, ed. SHIRLEY 1858. S. 273 folg. Der Verfasser hatte offenbar im Sinn, seiner Schrift das über die Aussage Ball's auf-

Ball, als er, nach Niederschlagung des Aufstandes, von dem Oberrichter Robert Tresilian zur Todesstrafe des Hängens und Viertheilens verurtheilt worden war, in St. Albans, wo er gefangen lag, den Bischof Wilhelm Courtnay von London, der nachher Erzbischof von Canterbury wurde, den Ritter Walter Lee und den Notar Johann Profet zu sich habe rufen lassen. Vor diesen Herren habe er das Geständniss abgelegt, er sei zwei Jahre lang ein Zuhörer von Wiclif gewesen und habe von ihm die Irrlehren gelernt, welche er gepredigt habe, namentlich auch in Betreff des Abendmahls. Die Reiseprediger aus Wiclif's Schule hätten sich dazu verbunden, ganz England mit der Predigt von Wiclif's Lehren zu begehen, um das ganze Land mit dieser Lehre zu erfüllen. Somit habe er als den Haupturheber Wiclif selbst, und in zweiter Linie Nicolaus Hereford, Johann Aston und Lorenz Bedeman genannt. Allein diese Aussagen besitzen theils nicht diejenige Tragweite, welche ihnen beigelegt wird, theils sind sie anderweit verdächtig. Zum Beispiel die Aussage Ball's, er sei zwei Jahre lang ein Schüler Wiclif's gewesen, kann ja wohl in Wahrheit beruhen; aber was folgt denn daraus? Wie viele Zuhörer und Schüler mag Wiclif in Oxford, der frequenten Universität, gehabt haben, seitdem er als Doctor der Theologie Vorlesungen hielt! Und diese sind gewiss nicht alle in der Weise seine Anhänger geworden, dass sie eigentlich seine »Schule« gebildet hätten, und dass ihre Ansichten und Handlungen billigerweise dem Haupte der Schule zugerechnet werden könnten. Dazu kommt, dass bei der notorischen Feindseligkeit des Londoner Bischofs, nachmaligen Erzbischofs Courtnay, gegen Wiclif die Annahme allzu nahe liegt und kaum als eine grundlose Verdächtigung bezeichnet werden kann, der bereits zum Tode verurtheilte Gefangene habe hier ausgesagt, was jener hohe Würdenträger der Kirche gerne hören wollte. Insbesondere scheint es, als dürfte die Erwähnung der Abendmahlslehre Wiclif's nicht ohne eine Suggestivfrage des Bischofs erfolgt sein. Nun aber passt diese am allerwenigsten hieher, denn erst seit Frühjahr 1381 hat

genommene Protokoll, welches ihm vorgelegen hat, wörtlich einzuverleiben; allein dasselbe ist leider nicht mehr vorhanden.

Wiclif, wie wir wissen, angefangen die Lehre von der Wandlung anzugreifen; und um diese Zeit war Johann Ball bereits in erzbischöflicher Haft, aus der ihn erst die rebellischen Bauern befreiten; somit ist undenkbar, dass letzterer die »Irrlehre über das Sakrament des Altars« von Wiclif gelernt und öffentlich gepredigt haben sollte. Der Chronist Walsingham erwähnt, dass Johann Ball zwanzig Jahre lang und darüber an verschiedenen Orten gepredigt habe in einer Weise, wobei er es auf die Volksgunst abgesehen hatte, indem er gegen die Herren geistlichen und weltlichen Standes wühlte: niemand brauche seinem Pfarrer den Zehenten zu geben, es sei denn, dass derjenige, welcher gebe, wohlhabender sei als der Pfarrer; auch dürfe man in dem Falle Zehenten und Gaben den Pfarrern vorenthalten, wenn der Parochiane einen sittlich besseren Wandel führe als sein Pfarrer u. s. w.[1] Diese Angabe des Annalisten von St. Albans wird durch eine amtliche Urkunde bestätigt: schon im Jahre 1366 hat Simon Langham, Erzbischof von Canterbury, ein Mandat erlassen gegen den »angeblichen Priester« Johann Ball, welcher vielfache Irrthümer und Aergernisse predige. Die Geistlichen sollen ihren Gemeindegliedern verbieten, seinen Predigten beizuwohnen; er selbst solle zur Verantwortung vor dem Erzbischof sich stellen[2]. Vor dem Jahre 1366 hatte Wiclif noch in keiner Weise öffentliches Aufsehen gemacht. Ueberdies ist anzunehmen, wenn in dem genannten Jahre der Erzbischof durch Gerüchte, die ihm zu Ohren kamen, veranlasst wurde, gegen den Priester Johann Ball einzuschreiten, dass dieser schon geraume Zeit zuvor sein Wesen trieb; und damit kommen wir auf den Anfang der sechziger Jahre, also auf denselben Zeitraum, den der Chronist von St. Albans im Auge hat. Aber in je frühere Zeiten das erste Aufsehen fällt, welches jener aufregende Volksprediger machte, desto weniger lässt sich seine Denkart auf Wiclif's Einfluss zurückführen[3]. Um so beachtenswerther ist die Anschauung eines

1) Walsingham, *Historia anglicana*, ed. Riley 1864. II, 32.

2) Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae*, Vol. III, 64 folg. Leider ist in diesem Erlass von dem Inhalt der Lehren, welche Ball vortrug, nicht die leiseste Andeutung gegeben.

3) Dies hat schon Lewis richtig erkannt, indem er 1720 erinnerte,

anderen Zeitgenossen und Erzählers, dass Johann Ball, anstatt Wiclif's Schüler, vielmehr sein Vorläufer gewesen sei [1]. Somit kann die Persönlichkeit dieses Mannes, nebst seinen Aussagen vor der Hinrichtung, keineswegs als Zeugniss dafür dienen, dass Wiclif der eigentliche Urheber und Anstifter des englischen Bauernkrieges von 1381 gewesen sei.

Im Gegentheil sprechen mehrere Thatsachen geradezu gegen einen Zusammenhang zwischen dem Aufruhr der Bauernschaft und Wiclif's Person und Partei. Einmal ist die erklärte Feindseligkeit der aufrührerischen Bauern und ihrer Führer gegen den Herzog Johann von Lancaster vollständig unvereinbar mit der Annahme, dass Wiclif, dessen hoher Gönner dieser Prinz anerkanntermaassen war, in irgend einem, wenn auch mittelbaren und entfernten, Zusammenhang mit der Bewegung gestanden sei. Die Aufständischen beeidigten jeden, der sich ihnen anschloss, unter anderem darauf, keinen als König anzuerkennen, welcher den Namen »Johann« trage; was sich auf niemand anders bezog als auf den Herzog Johann von Lancaster [2]. Man hatte ihn im Verdacht ehrgeiziger Pläne und traute ihm nichts geringeres als Hochverrath zu. Daher zündete man am 14. Juni 1381 das prachtvolle Schloss des Herzogs im Savoy-Quartier zu London an, zertrümmerte und vernichtete alle Kostbarkeiten, die man darin fand, und tödtete den Prinzen im Bilde, indem man ein kostbares Wamms desselben auf eine Lanze steckte und mit Pfeilen darnach schoss [3]. Aber nicht genug damit; man hatte es auf seine Person und all' seine Besitzungen abgesehen. Er selbst befand sich schon vor dem Ausbruch der Unruhen zum Behufe von Unterhandlungen an der schottischen Grenze, und blieb nach Abschluss eines Friedensvertrags, so lange der Sturm dauerte, in Schottland [4]. In-

Ball sei aller Wahrscheinlichkeit nach älter als Wiclif gewesen, mindestens nicht jung genug, um ein Schüler von ihm zu sein; *History* 223. Anm. a.

1) Henricus de KNIGHTON, *Chronica de eventibus Angliae*, in *Historiae angl. scriptores* ed. Twysden, London 1652. fol. 2644: *Hic habuit praecursorem Jo. Balle* etc. fol. 2656: *Hic magister J. Wiclyf in suo adventu habuit Johannem Balle suae pestiferae inventionis praemeditatorem* etc.

2) WALSINGHAM, *Hist. anglicana* ed. Riley, Vol. I, 454 folg.

3) a. a. O. 457.

4) a. a. O. Vol. II, 41 ff.

zwischen machten sich zwei starke Haufen aufständischer Bauern auf den Weg nach Norden, zerstörten in der Grafschaft Leicester die Schlösser des Herzogs in der Stadt Leicester und in Tutbury, mit allem was sie darin vorfanden, und lauerten eine Zeit lang, wiewohl vergebens, auf seine Rückkehr in's Land. Alle diese Begebenheiten beweisen eine so tiefe Erbitterung gegen den Mann, der seit Jahren der erklärte Gönner Wiclif's gewesen war, dass die Führer der Bewegung unmöglich zu Wiclif's Partei gehört haben können.

Zum Andern lässt sich nicht verkennen, dass die Erregung der leibeigenen Bauern und ihrer Führer gegen die im Staate bevorrechteten Klassen und alle Besitzenden, so wie gegen die diesem Theile der Bevölkerung günstigen Gesetze, Rechte und Rechtsurkunden sich richtete. Daher suchte man allenthalben die Papiere, Schuldbriefe und Urkunden auf, um sie zu vernichten und ein neues Recht, auf dem Grund und Boden unbedingter Freiheit und Gleichheit, zu schaffen. Gegen den Klerus und die reichen Stifter und Klöster ging der Sturm, nicht weil sie geistliche und kirchliche Körperschaften waren, sondern lediglich nur, weil sie zu den Besitzenden und Privilegirten gehörten. Das ist wiederum ein Zug des englischen Bauernaufstandes, welcher direkt gegen den Zusammenhang mit Wiclif und dessen Geistesrichtung zeugt. Denn seine Opposition war von Anfang an gegen Papstthum und Hierarchie um deswillen gerichtet, weil dieselben Uebergriffe in die Rechte des Staates und Landes sich erlaubten, und ihre religiösen und kirchlichen Pflichten verletzten; hingegen das staatliche Wesen, wie auch die Stellung und Würde der weltlichen Herren hat er jederzeit warm in Schutz genommen und nach Kräften vertreten. Er würde den Aufrührern und demokratischen Gleichmachern mit vollem Recht haben sagen können: »Ihr habt einen anderen Geist!«

Eine dritte Thatsache ist die Zuneigung der aufrührerischen Bauern für die Bettelmönche. So schlimm es den grossen Abteien und reichen Stiftern erging, so schonend verfuhren die wilden Rotten mit den Klöstern der Dominikaner, Franziskaner und anderer Bettelorden. Offenbar betrachteten sie die Mönche dieser Orden als Leute ihres Gleichen, mit denen sie, weil

dieselben gleichfalls arm und niedrig seien, eine gewisse Gemeinsamkeit der Interessen hätten. Die Sympathie mit den Bettelorden hat in dem Bekenntniss eines von den hervorragendsten Führern der Bewegung einen offenen Ausdruck gefunden. Jakob Straw, der »nächst Walter dem Ziegler der grösste unter ihnen« war[1], hat, als er gefangen sass, zum Tode verurtheilt war und sein Richter, der Mayor von London ihn zu einem aufrichtigen Geständniss aufforderte, über die Pläne, welche man gehegt hatte, unter anderem Folgendes ausgesagt: »Wir würden zuletzt den König umgebracht, und alle Besitzenden, Bischöfe, Mönche, Stiftsherren und Pfarrer von der Erde vertilgt haben. Nur die Bettelmönche im Lande würden am Leben geblieben sein, und die würden zur Verrichtung der Gottesdienste im ganzen Lande hinreichend gewesen sein[2].« Diese Vorliebe der Bauernschaft für die Bettelmönche spricht ebenfalls entschieden gegen die Ansicht, dass Wiclif der intellektuelle Urheber des Aufstandes gewesen sein möchte. Es liegt zwar jetzt am Tage, dass Wiclif nicht, wie man bisher annahm, von Anfang an ein Gegner der Bettelorden gewesen ist, dass vielmehr erst seit der Debatte über die Lehre von der Wandlung eine Feindseligkeit zwischen ihm und jenen Orden sich rasch entwickelt hat. Dessen ungeachtet lässt sich bei der Hochschätzung des Pfarramts, welche Wiclif stets bewahrte, und bei seinen fortdauernden Bemühungen das Predigtamt zu heben, unmöglich annehmen, dass eine Umwälzung, welche auch das Pfarramt bedrohte und an dessen Stelle die Bettelmönche setzen wollte, in irgend einer Weise von Wiclif begründet und veranlasst gewesen sei[3]. Die Vorliebe für die Bettelmönche

1) WALSINGHAM, *Hist. angl.* ed. Riley II, 9: *qui fuit, post Walterum Tylere, maximus inter illos.*

2) a. a. O. S. 10: *Postremo regem occidissemus, et cunctos possessionatos, episcopos, monachos* (die besitzenden Mönche von den älteren Orden), *canonicos, rectores insuper ecclesiarum de terra delevissemus. Soli Mendicantes vixissent super terram, qui suffecissent pro sacris celebrandis aut conferendis universae terrae.*

3) Vgl. PAULI, Geschichte von England, 4. Band. S. 547. *Westminster Review* 1854. 6. S. 170: *If there was any underhand agency at work, it seems more probable, that the heads of the Mendicants were the movers.* Von grösstem Interesse ist in dieser Hinsicht eine Urkunde, welche in

hatte keineswegs einen religiösen, sondern lediglich einen socialen, weltlichen Grund, die Gemeinsamkeit der Armuth. Ueberhaupt bestätigt sich, bei näherer Prüfung des englischen Bauernkrieges, die Bemerkung eines tüchtigen Historikers, dass »die Bauernkriege vor der Reformation wesentlich verschieden waren von denen nach derselben; der einen Bewegung lag der rein menschliche Hass gegen ungerechten Druck zu Grunde, der zweiten zugleich eine mächtige religiöse Empfindung, der Glaube, dass man für das ächte Christenthum fechte [1]«.

IV.

Ungeachtet eine auch nur indirekte Mitwirkung Wiclif's zum Ausbruch des Bauernaufstandes nur mit Unrecht behauptet werden könnte, ergriffen die Gegner des Mannes diese Gelegenheit dennoch begierig, ihn anzuschwärzen und seine Opposition gegen gewisse Lehren und Institutionen der Kirche seiner Zeit als die Quelle der socialen Umwälzung, welche jedermann erschreckt hatte, hinzustellen [2]. Es war ein übles Vorzeichen für Wiclif,

Fasciculi zizaniorum ed. SHIRLEY S. 292 ff., abgedruckt ist. Es ist ein Schreiben an den Herzog Johann von Lancaster von Seiten sämmtlicher Klöster von Bettelmönchen in Oxford, nämlich der Prioren des Augustiner-, Carmeliter- und Dominikanerklosters, und des Wardein der Franziskaner, zugleich im Namen ihrer Convente. Sie erflehen des Herzogs Vertretung und Schutz gegen Verdächtigungen. Man schiebe die Schuld des Bauernaufstandes auf sie und ihre Orden, einmal weil sie durch ihr Betteln angeblich das Land aussaugen, die Verarmung des Volks sei aber eine Ursache der Empörung geworden; zum andern weil das Betteln der Mönche statt der Handarbeit, ein böses Beispiel gegeben und die Leibeigenen und Bauern gleichfalls zum Müssiggang und zur Hintansetzung ihrer Berufsarbeit, schliesslich zur Rebellion bewogen habe; drittens weil der anerkannte Einfluss der Bettelmönche auf die Mehrheit der Herren, wie auch des Volkes, die gegenseitige Erregung und Aufreizung herbeigeführt habe. Als derjenige, welcher vorzugsweise solche gehässige Anschuldigungen gegen ihre Orden verbreite, wird der Dr. der Theologie, Nicolaus von Hereford hervorgehoben. Das Schreiben ist vom 18. Februar 1381 datirt; die Jahreszahl ist jedenfalls unrichtig, und muss 1382 heissen, denn der Bauernkrieg ist ja selbst erst im Mai 1381 ausgebrochen.

1) Ludwig HÄUSSER's Geschichte des Zeitalters der Reformation. Herausgegeben von Oncken. Berlin 1868. S. 107.

2) Dies ergiebt sich deutlich genug aus dem, vermuthlich durch den

dass eben jetzt derjenige Mann, welcher vielleicht mehr als andere zu dieser Auffassung geneigt war, zu der höchsten Würde in der englischen Kirche emporstieg. An jenem furchtbaren Fronleichnamsfeste, den 13. Juni 1381, wo die aufrührerischen Horden der Bauern die ärgsten Unthaten in London verübten, enthaupteten sie im Tower auch den Erzbischof von Canterbury, Simon Sudbury. Er war ein verständiger und milder Mann gewesen. Im October darauf wurde zu seinem Nachfolger der bisherige Bischof von London, Wilhelm Courtnay erwählt. Er war der vierte Sohn des Grafen von Devonshire, und stand als solcher in Blutsverwandtschaft mit mehreren der vornehmsten Geschlechter des Landes; von mütterlicher Seite stammte er, als Urenkel Eduards I., aus königlichem Geblüte[1]. Der Gesinnung nach ein ächter Hierarch, ein papistischer Eiferer und energischer herrschsüchtiger Kirchenmann, hatte er schon im Jahre 1377, nachdem er 2 Jahre zuvor Bischof von London geworden war, eine Untersuchung gegen Wiclif eingeleitet. Nun war er, diese »Säule der Kirche«, wie seine Verehrer ihn nannten, Primas von ganz England geworden. Da inzwischen Wiclif in seiner Opposition innerlich fortgeschritten war, und nicht blos in Predigt, Schrift und akademischer Thätigkeit, sondern auch mittels des Reisepredigerinstituts seine Reformbestrebungen weit und breit verfolgt hatte, so hielt es der neue Erzbischof für geboten, ohne Verzug, und mit Anwendung aller verfügbaren Mittel dahin zu wirken, dass die erstarkte Oppositionspartei gebeugt und ihren Bestrebungen gesteuert würde.

Der Operationsplan wurde offenbar kaltblütig und reiflich überlegt, um den Sieg und Erfolg desto unfehlbarer zu sichern. Man verfuhr nämlich so, dass in erster Linie die Lehren und Grundsätze Wiclif's und seiner Anhänger durch die kirchliche Auktorität abgeurtheilt, sodann in zweiter Linie die Personen, welche zu jenen Lehren sich bekannten, angegriffen und zum Widerruf genöthigt, oder, falls sie unbeugsam waren, schonungslos verfolgt und niedergeschmettert werden sollten. Erst sachlich, dann persönlich: das war der Gedanke; und so hoffte man das

Bischof von London hervorgelockten Bekenntniss Johann Ball's, s. oben S. 659 folg.

1) Lewis, *Life and Opinions* S. 58. Anm. d.

Ziel sicher zu erreichen. Der designirte Erzbischof konnte um so ruhiger über sein künftiges Vorgehen nachdenken, als er nach seiner Ernennung sich jeder Amtshandlung als Erzbischof aus Grundsatz enthielt, bis er das Pallium von Rom empfing. Und dies war erst am 6. Mai 1382 der Fall, ein volles Halbjahr nach der Ernennung durch die Krone.

Nun aber schritt er desto rascher zur That. Die erste Maassregel war also gegen die Lehren gerichtet. Und hier konnte kein Hinderniss im Wege stehen, denn auf dem Gebiete der Lehre hatte die Kirchengewalt freie Hand. Der Erzbischof berief eine kirchliche Notabelnversammlung auf den 17. Mai 1382 nach London. Dieselbe bestand aus 10 Bischöfen, 16 Doctoren beider Rechte, 30 Doctoren der Theologie, 13 Baccalaureen der Theologie und 4 Baccalaureen der Rechte [1]. Der Erzbischof hatte nach eigenem Ermessen die Männer seines Vertrauens zur Prüfung und Entscheidung der Fragen, die er ihnen vorzulegen gedachte, ausgewählt, natürlich lauter Männer von anerkannter römischer Orthodoxie und papistischer Gesinnung [2]. Die Sitzungen fanden in einem Saal des Dominikanerklosters [3] zu London statt. Während die Versammlung ihre Sitzungen hielt, geschah es, dass ein furchtbares Erdbeben die Hauptstadt erschütterte und alle Welt erschreckte. Das Ereigniss machte auf einige Theilnehmer an der kirchlichen Versammlung einen solchen Eindruck, dass sie es für ein übles Vorzeichen ansahen, und riethen, von dem Vorhaben abzustehen. Allein der Erzbischof Courtnay war nicht der Mann, sich so leicht irre machen zu lassen; er erklärte, das Erdbeben sei eher ein gutes aufmunterndes Zeichen, und wusste die

1) Die Zählung laut der Urkunde, in *Fasciculi zizaniorum* ed. SHIRLEY S. 291.

2) Der Erzbischof sagt von ihnen in einer Urkunde: — *quos famosiores et peritiores — credidimus, et sanctius in fide catholica sentientes.* WILKINS, *Concilia Magnae Brit.* III, 157.

3) *Apud praedicatores, Fasciculi zizaniorum* ed. SHIRLEY, S. 272; *apud Dominicanos*, FOXE, *Rerum in ecclesia gestarum — commentarii* 1559. S. 19. Die englische Ausgabe 1563. S. 13, gab dies irrig mit »*grey friars*« (Franziskaner) wieder, was in manche neuere Darstellungen übergegangen ist, z. B. VAUGHAN, *Life and Opinions* II, 70. *John de Wycliffe* S. 269. PAULI, Geschichte von England IV. S. 548.

Gemüther wieder zu stärken[1]. Er stellte den versammelten Kirchenmännern vor, das Erdbeben sei ein Zeichen der Reinigung des Reiches von Irrlehren: wie im Innern der Erde ungesunde Lüfte und Winde eingeschlossen seien, die in Erdbeben ausbrechen, so dass die Erde, nicht ohne grosse Gewalt, gereinigt werde, so seien bisher viele Irrlehren in den Herzen der Ungläubigen eingeschlossen gewesen, aber durch Verdammung derselben sei das Reich gereinigt worden, allerdings nicht ohne Verdruss und grosse Bewegung[2]. Wiclif selbst bezeichnet das Erdbeben als ein Gottesurtheil gegen das Vorgehen der Versammlung, welche er »das Erdbebenconcil« zu nennen pflegte, oder auch als ein riesiges Schreien der Erde wider das ungöttliche Handeln der Menschen, ähnlich dem Erdbeben bei der Passion des Sohnes Gottes[3].

1) Dieses Erdbeben wird nicht blos in Chroniken, sondern auch in gleichzeitigen Gedichten, die auf uns gekommen sind, und von Wiclif selbst mehrfach erwähnt. Der Tag des Erdbebens wird verschiedentlich angegeben. LEWIS, *History* 106, und VAUGHAN, *Life and Opin.* II, 70. *Monograph* 264, nennen den 17. Mai, den Tag des Zusammentretens jener kirchlichen Versammlung. Allein Urkunden wie *Fasciculi zizaniorum* ed. SHIRLEY S. 272, und Erzähler wie Johann FOXE, *Acts and Moments* III, 19. ed. Townsend, bezeichnen den Tag nach seinem Heiligen, St. Dunstan; darnach müsste es der 19. Mai gewesen sein. Noch ein späteres Datum nennt die Chronik WALSINGHAM's, *Hist angl.* II, 67, ed. Riley, sie weist mit *duodecimus calendas Junii* auf den 21. Mai. Ohne Zweifel ist aber diejenige Angabe die zuverlässigste, welche den Kalenderheiligen namhaft macht; demnach ist anzunehmen, dass das Erdbeben Mittwoch den 19. Mai Nachmittags sich ereignet hat.

2) *Fasciculi zizan.* S. 272 folg. Die Fassung der Worte: *fuit depuratum* beweist ihrerseits, dass das Erdbeben nicht beim ersten Anfang, sondern erst am Ende der Sitzungen erfolgt sein kann. VAUGHAN, *Monograph* S. 265, sieht sich genöthigt, in Folge seiner chronologischen Voraussetzung, der Rede des Erzbischofs eine veränderte Fassung zu geben.

3) *Trialogus* IV, c. 27. S. 339; c. 36. S. 374 und 376: *Multi fideles pie reputant, quod, — in ista damnatione, ad ostendendum defectum attestationis humanae, fuit insolite motus terrae. Quando enim membra Christi deficiunt ad reclamandum contra tales haereticos, terra clamat.* Selbst in Predigten bekämpfte Wiclif das »Erdbebenconcil«, z. B. in der XI. unter den XXIV vermischten Predigten, Handschrift 3928. fol. 157. Col. 1: *Fratres — dampnarunt ut haeresin in suo concilio terrae motus, quod solum praedestinati sint partes s. matris ecclesiae;* cf. *Fasciculi zizaniorum* ed. SHIRLEY S. 283, aus der LIV. Predigt der Predigtsammlung. Vgl. Wiclif's englisches Bekenntniss vom Abendmahl, welches KNIGH-

Von den Verhandlungen haben wir keine Kunde. Nur die Beschlüsse der Versammlung kennen wir aus den Mandaten des Erzbischofs, worin er dieselben zur Nachachtung veröffentlichte. Die Erlasse enthalten nämlich im Anhang 24 Sätze, welche theils an der Universität Oxford öffentlich vorgetragen, theils durch Reiseprediger im Lande verbreitet worden seien. Das Urtheil aber, welches über diese Sätze, nach Berathung mit dem Concil gefällt wurde, lautet dahin, dieselben seien theils häretisch, theils irrthümlich. Die zehen ersten, welche als ketzerisch verurtheilt werden, sind folgende:

1) Die stoffliche Substanz von Brod und Wein im Sakrament des Altars bleibt auch nach der Consekration.

2) In diesem Sakrament bleiben nach der Consekration nicht blosse Accidentien ohne Subject.

3) Christus ist im Sakramente des Altars nicht identisch, wahrhaftig und wirklich in eigener leiblicher Gegenwart.

4) Wenn ein Bischof oder Priester in einer Todsünde steht, so ordinirt, weiht, tauft er nicht.

5) Wenn ein Mensch so zerknirscht und reumüthig ist, wie er

TON, bei Twysden III, 2747, aufbewahrt hat. Sowohl LEWIS, S. 103, als VAUGHAN, *Monograph*, S. 571, haben das ganze Stück lediglich nach dem Abdruck des Chronisten wiedergegeben, wo die betreffenden Worte keinen Sinn haben. Allein neuestens hat ARNOLD das Stück, sowohl auf Grund einer Handschrift der Bodley-Bibliothek, welche Wiclif's Bekenntniss enthält, als nach Vergleichung mit zwei Handschriften der Chronik KNIGHTON's in den *Select works* Vol. III, 501 ff. kritisch berichtigt herausgegeben. Darnach lautet die fragliche Stelle S. 503 folgendermaassen: *And herefore devoute men supposen, that this counseil of freris at Londoun was with erthe dyn. For thei putt an heresye upon Christ and seyntis in heven; wherfore tho erthe trembled, faylande monnis voice answerande for God, as hit did in tyme of his passioun, when he was dampned to bodily deth.* Das heisst: »Fromme Leute nehmen an, dass aus diesem Grunde das Concil der Bettelmönche in London mit einem Erdbeben verbunden gewesen sei, nämlich weil sie Christo und den Heiligen im Himmel eine Ketzerei aufgebürdet haben; deshalb erbebte die Erde, da eine Menschenstimme fehlte, welche für Gott hätte antworten mögen, eben so wie dies zur Zeit seines Leidens geschah, als er zu leiblichem Tode verurtheilt wurde.« — Dieses Erdbeben erwähnt Wiclif noch in einer andern seiner englischen Volksschriften: *The seven werkys of mercy bodyly*, Kap. 6: *Ther cownsel of trembulynge of the erthe* (ihr Erdbebenconcil). *Select works*, Vol. III, 175.

sein soll, dann ist jede äussere Beichte für ihn überflüssig oder unnütz.

6) Es ist nicht im Evangelium begründet, dass Christus die Messe gestiftet habe.

7) Gott muss dem Teufel gehorchen.

8) Wenn der Papst kraft göttlichen Vorherwissens verworfen und ein böser Mensch, somit ein Glied des Teufels ist, so besitzt er über die Christgläubigen keine Vollmacht, die ihm von irgend jemand verliehen wäre, es sei denn etwa vom Kaiser.

9) Nach Urban VI. soll man niemand mehr als Papst anerkennen, sondern nach der Sitte der Griechen, unter den eigenen Gesetzen leben.

10) Es ist schriftwidrig, dass Kirchenmänner weltliche Besitzungen haben.

Die 14 folgenden Sätze werden als irrthümlich (*erroneae*) verworfen:

1) (11) Kein Prälat sollte jemand excommuniciren, es sei denn er wisse zuvor, dass derselbe von Gott excommunicirt sei.

2) (12) Wer so excommunicirt, ist eben damit Häretiker oder excommunicirt.

3) (13) Ein Prälat, der einen Kleriker excommunicirt, welcher an den König und an den Reichsrath appellirt hat, ist eben damit ein Verräther an Gott, dem König und dem Reich.

4) (14) Diejenigen welche wegen der Excommunication von Menschen es versäumen, das Wort Gottes selbst zu predigen oder Gottes Wort und das Evangelium predigen zu hören, sind excommunicirt und werden am Tage des Gerichts für Verräther Gottes gelten.

5) (15) Es ist irgend jemand, selbst einem Diakon oder Presbyter erlaubt, Gottes Wort zu predigen, ohne Genehmigung des apostolischen Stuhls oder eines katholischen Bischofs, oder sonst einer anerkannten Auktorität.

6) (16) Niemand ist ein weltlicher Herr, niemand ein Bischof, niemand ein Prälat, wenn er in einer Todsünde ist.

7) (17) Weltliche Herren können nach Belieben zeitliche Güter Kirchenmännern entziehen, wenn diese beharrlich sich ver-

gehen; auch können Leute vom Volk nach Belieben an Herren, wenn sie sich vergehen, Rüge ausüben.

8) (18) Zehnten sind blosse Almosen, und Pfarrgenossen können dieselben wegen der Sünden ihrer Pfarrer zurückhalten und nach Gutbefinden anderen übertragen.

9) (19) Specielle Gebete zum Besten einer Person, von Seiten der Prälaten oder Ordensgenossen, helfen dieser Person nicht mehr, als allgemeine Gebete unter gleichen Verhältnissen.

10) (20) Eben damit, dass jemand in irgend ein Kloster geht (*ingreditur religionem privatam quamcumque*), wird er untüchtiger und unfähiger zur Beobachtung der Gebote Gottes.

11) (21) Die Heiligen welche Privatreligionen, sei es der besitzenden oder der Bettelmönche stifteten, haben eben damit gesündigt.

12) (22) Mönche, die in Privatreligionen leben, gehören nicht der christlichen Religion an.

13) (23) Bettelmönche sind schuldig, durch Handarbeit, nicht durch Betteln ihren Lebensunterhalt zu suchen.

14) (24) Wer »Brüdern« oder einem predigenden Bruder Almosen gibt, ist excommunicirt; und wer solches Almosen nimmt, gleichfalls [1].

Diese Thesen sind also in zwei Klassen getheilt: die erste, wesentlich mit dem Dogma sich befassende, wird als ketzerisch, die zweite, in der Hauptsache auf Kirchenordnung und Verfassung sich beziehende, als irrthümlich verurtheilt. In der ersten Abtheilung stehen diejenigen Sätze voran, welche sich auf die Abendmahlslehre beziehen (1—3), nur dass der sechste Satz ebenfalls dahin gehört. Es liegt am Tage, dass Wiclif's Kritik der Lehre von der Wandlung das grösste Aufsehen gemacht hat. Uebrigens bildet die Lehre von den Sakramenten überhaupt den Angelpunkt der ersten Klasse, sofern die fünfte These auf die Beichte, und die vierte nebst 8—10 auf das Sakrament der Prie-

1) Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae* Vol. III, 157 folg. bei Lewis, *History* S. 357 ff. Walsingham, *Hist. angl.* II, 58 folg. Foxe, *Acts and Monum.* III, 21 folg.; Lewis, *History* S. 357 ff.: *Fasciculi zizaniorum* ed. Shirley, S. 277—282.

sterweihe Bezug hat. Der siebente Satz: *Deus debet obedire diabolo*, ist nicht etwa aus boshafter Consequenzmacherei oder fanatischem Misverständniss der Gegner hervorgegangen, vielmehr ist er von Wiclif selbst, allerdings paradoxer Weise in dem Sinn aufgestellt worden, dass Gott das Böse zugelassen habe, und demnach in der Weltregierung auf das Böse Rücksicht nehmen, sich darnach richten müsse; habe doch auch Christus der Versuchung durch den Teufel sich unterzogen [1]).

Die Thesen der zweiten Reihe, welche nur als irrig, nicht als geradezu häretisch gerügt werden, bewegen sich sämmtlich auf dem Felde der äusseren Kirchenordnung. Denn dahin gehören die Fragen über den Bann (11—14), über das Predigtamt und das Recht zu predigen (14. 15), über Zehenten und Kirchengüter (17. 18), über Mönchsorden und das Klosterleben (20—24) so wie über Gebete von Kirchenmännern und Mönchen (19), während der 16. Satz, welcher demjenigen, der sich einer Todsünde schuldig macht, jedes Recht und Vollmacht geistlichen oder weltlichen Amtes abspricht, mit dem vierten und achten Satz in der ersten Reihe verwandt ist. Der 17. Satz enthält, mit offenbarer Anspielung auf das Ereigniss des vorangegangenen Jahres, den Aufstand der leibeigenen Bauern, eine kaum misverständliche Andeutung, dass die erschreckenden Gewaltthätigkeiten und Greuel der Aufständischen mit aufregenden Lehren der Reiseprediger in Zusammenhang stünden [2]).

In den Mandaten, welche der Erzbischof auf Grund der Beschlüsse des Concils erliess, war weder Wiclif noch einer seiner

1) SHIRLEY, in der Einleitung zu *Fasciculi zizaniorum*, LXIV folg., hat aus einer Handschrift im *Trin. Coll.* zu Cambridge den Abschnitt einer lateinischen Predigt mitgetheilt (*Serm.* P. III, Nr. 54), worin Wiclif die Verurtheilung des Satzes erwähnt, und die Wahrheit die darin enthalten sei, rechtfertigt. Und in der englischen Volksschrift: *De Apostasia cleri*, *Select works*, Vol. III, 437, erwähnt Wiclif, Christus habe ja selbst dem Judas Ischarioth sich gefügt: *Crist obeshede and servede to Scarioth*; vgl. ARNOLD's Anmerkung zu diesen Worten.

2) Eben deshalb vertheidigt sich Wiclif im *Trialogus* nachdrücklich gegen das Urtheil des Concils und erklärt die wirkliche Meinung seines Satzes, IV, c 37. S. 377 ff., während er den 19ten Satz im 38ten Kapitel S. 389 folg. rechtfertigt.

Freunde und Anhänger mit Namen genannt. Sowohl in dem Mandat an einen Bevollmächtigten des Primas, den Carmeliter und Doctor der Theologie in Oxford, Peter Stokes, als in dem Erlass an den Bischof von London, welcher durch dessen Vermittlung den Suffraganen der Kirchenprovinz von Canterbury zugefertigt worden zu sein scheint, ist blos gesagt, dass unberufene Männer, Kinder der Verdammniss, sich zu Predigern aufgeworfen und ketzerische, unkirchliche, ja den Landfrieden untergrabende Lehren theils in Kirchen theils in anderen Plätzen gepredigt haben. Um dem Uebel zu steuern und seine Ausbreitung zu hemmen, habe der Erzbischof, mit Zustimmung und Beirath mehrerer Bischöfe, sachkundige und erfahrene Männer einberufen. Diese haben die vorgelegten Sätze reiflich erwogen und geprüft, und schliesslich das Urtheil gefällt, dass sie theils ketzerisch theils wenigstens irrig und unkirchlich seien. So weit sind die beiderseitigen Ausschreiben identisch. Nun aber wird einestheils der Commissar an der Universität angewiesen, das Verbot zu eröffnen, dass forthin niemand mehr an der Universität die gerügten Irrthümer vortragen, predigen und vertheidigen, und niemand den Vortrag derselben anhören und irgendwie begünstigen dürfe, vielmehr solle man jeden Vertreter derselben bei Strafe des grossen Bannes fliehen und meiden. Dieses Mandat an den Bevollmächtigten des Erzbischofs in Oxford, ist datirt vom 28. Mai 1382 aus Otford, einer Besitzung des Erzbischofs von Canterbury [1].

Zwei Tage später erging das Ausschreiben des Primas an den Bischof von London. Dieses weicht nur in seinem Schluss von dem nach Oxford ausgefertigten ab; es verpflichtet den Bischof, kraft des Gehorsams, jedem seiner Mitbischöfe in der Kirchenprovinz die erzbischöfliche Weisung zu eröffnen, dass jeder in seiner eigenen Kathedrale und in den übrigen Kirchen seines Sprengels die Bekanntmachung und das Verbot in drei Fristen erlasse, dahin gehend, dass bei Strafe des grossen Banns, den erforderlichen Falls jeder Bischof auszusprechen habe, niemand künftig die verurtheilten Sätze predige, lehre und halte, oder ei-

1) Wilkins, *Concilia M. Brit.* Vol. III, 157. *Fasciculi zizaniorum* S. 275 ff. cf. 282. Lewis, Anhang Nr. 31. S. 356 ff.

nen, der sie predige, anhöre und begünstige, sei es öffentlich oder im geheimen[1].

Um den gefassten Beschlüssen eine desto grössere Oeffentlichkeit zu geben und die Bevölkerung für dieselben einzunehmen, wurde ein ausserordentlicher Akt angeordnet. Am Freitag der Pfingstwoche, den 30. Mai, ging in London eine feierliche Procession durch die Strassen: Geistlichkeit und Laien, je nach den Ständen geordnet, alles baarfuss, denn es sollte ein Akt der Busse sein. Den Schluss bildete eine Predigt. Der Carmeliter Johann Cunningham, ein Doctor der Theologie, predigte wider die Irrlehren und verlas schliesslich die Urkunde des Erzbischofs, wodurch die 24 Sätze verurtheilt und alle mit dem Bann bedroht wurden, welche diesen Sätzen künftig anhangen oder zuhören, wenn sie vorgetragen oder gepredigt werden[2].

Der erste Schritt war somit gethan. Die Lehren und Grundsätze waren durch die höchste geistliche Gewalt in England als unkirchlich, irrig, theilweise sogar ketzerisch verurtheilt und das Bekenntniss zu denselben allenthalben bei schwerer Kirchenstrafe untersagt.

Jetzt handelte es sich nur noch um die Ausführung. Das war der zweite Schritt, der aber nicht so leicht zu thun war, als der erste. Es galt, die Personen, welche jenen Grundsätzen zugethan waren, unter das Joch des über die Lehren gefällten Urtheils zu beugen, d. h. sie zum Widerrufe zu bewegen, die Widerspenstigen aber zu brechen und die Partei als solche zu vernichten. Das liess sich mit rein kirchlichen Mitteln nicht durch-

1) WILKINS, *Conc. M. B.* III, 158 fg. KNIGHTON, *De eventibus Angliae*, im V. Buche seiner Chronik, bei TWYSDEN, *Hist. anglicanae scriptores* X. London 1652. fol. 2651 folg. gibt den Text des erzbischöflichen Mandats an den Bischof zu London, wie er im Erlass des Bischofs von Lincoln den 12. Juli 1382 an die Archidiakonen seines Sprengels mit einverleibt ist. Der Chronist von Leicester hat dasjenige Exemplar vor sich gehabt, welches an den Archidiaconus zu Leicester ergangen war; und gerade diesem Archidiakonat gehörte die Parochie Lutterworth an; Wiclif selbst muss, als Pfarrer, diesen Erlass durch den Dekan von Goodlaxton, vom Archidiaconus zu Leicester erhalten haben. — Den Text des erzbischöflichen Schreibens gibt Johann FOXE, *Acts and Monuments* III, 23 folg. englisch.

2) Knighton, fol. 2650 folg.

führen. Man bedurfte die Hülfe der Staatsgewalt. Der neue Erzbischof machte den Versuch, diese in's Interesse zu ziehen, und sich ihres Beistandes zu seinem Zwecke zu versichern.

Der Erzbischof beantragte in dem Parlament, welches im Mai 1382 zusammengetreten war, die Zustimmung dazu, dass von dem Reichskanzler Befehle an die Sheriffs und andere königliche Beamte ausgefertigt werden sollten zur Verhaftung solcher Prediger, wie auch ihrer Gönner und Anhänger, welche ein Bischof oder Prälat zu diesem Behufe bezeichnen würde. Er stellte vor, es sei eine bekannte Thatsache, dass verschiedene böse Leute im Lande von Grafschaft zu Grafschaft und von Stadt zu Stadt gehen, in einer bekannten Tracht, und unter dem Scheine grosser Heiligkeit, ohne Bewilligung des betreffenden Ordinariats oder sonstige Beglaubigung Tag für Tag predigen, nicht blos in Kirchen und auf Kirchhöfen, sondern auch auf Marktplätzen und andern öffentlichen Orten, wo viel Volk sich zusammenfindet. Ihre Predigten enthalten Ketzereien und offenbare Irrlehren, zu grossem Nachtheil des Glaubens und der Kirche, zu grosser Seelengefahr des Volkes und ganzen Landes. Diese Leute predigen auch verläumderische Dinge, um Uneinigkeit und Zwietracht zwischen verschiedenen Ständen, sowohl geistlichen als weltlichen, zu stiften, und wiegeln das Volk auf zu grosser Gefahr des ganzen Königreiches. Wenn diese Prediger von den Bischöfen zur Verantwortung vorgeladen werden, so wollen sie den Befehlen derselben nicht Folge leisten, kümmern sich um ihre Ermahnungen und um die Rügen der heiligen Kirche nichts, bezeugen vielmehr ihre Verachtung gegen dieselben unverhohlen. Ueberdies wissen sie durch ihre feinen und sinnreichen Worte die Leute anzuziehen, damit sie ihre Predigten hören, und halten sie mit starker Hand und durch grosse Rotten bei ihren Irrthümern fest. Es sei somit unerlässlich nothwendig, dass der Staat seinen Arm dazu leihe, die gemein-gefährlichen Reiseprediger zur Strafe zu ziehen[1].

Die Lords im Parlament ertheilten ihre Zustimmung zu dem beantragten Statut. Allein die Einwilligung der Gemeinen (des Unterhauses) fehlte noch. Ob man die Zustimmung derselben gar

1) Johann Foxe, *Acts and Monuments* III, 37.

nicht eingeholt hat, oder ob die Gemeinen sie ausdrücklich verweigert haben, lässt sich aus den vorhandenen Parlamentsurkunden nicht ermitteln. Wenn das beabsichtigte Statut Gesetzeskraft erhalten hätte, so wäre auf Grund eines bischöflichen Ansuchens jeder Grafschaftsbeamte verpflichtet gewesen, einen von der Hierarchie als der Irrlehre verdächtig angeschuldigten Mann ohne weiteres zu verhaften und in strengem Gewahrsam zu behalten, bis er sich angesichts der Kirche würde gerechtfertigt haben. Das hiess nichts anderes, als die staatliche Gewalt, so weit sie den Grafschaftsbeamten zu Gebote stand, jeder Zeit und an jedem Orte den Bischöfen zur Verfügung stellen, und den Staat zum gehorsamen Diener der Kirche, die Beamten zu Schergen der Bischöfe machen.

Der junge König, Richard II, liess sich in der That dazu herbei, unter die Statuten des Reichs eine Verfügung vom 26. Mai aufzunehmen, worin angeblich mit Zustimmung des Parlaments, angeordnet war, dass das Reichskanzleramt, auf bischöfliche Certificate hin, königliche Befehle an die Sheriffs und andere Staatsbeamte erlasse zur Verhaftung von Reisepredigern, so wie Gönnern und Anhängern derselben [1]. Das lautete in der That wie ein Gesetz, das zwischen der Krone und den Ständen des Reichs verabschiedet ist [2]. Und doch war dem nicht so. Es war eine blosse Verordnung (*ordinance*), welche aber für ein Gesetz ausgegeben wurde. Diese Thatsache blieb nicht unbeachtet; denn in der nächsten Sitzung des Parlaments, October 1382, reichten die Gemeinen eine Petition ein, worin sie rund und laut erklärten, jenes »Statut« habe die Zustimmung oder Bewilligung der »Gemeinen« nicht erhalten, und auf Annullirung desselben antrugen: sie seien keineswegs gewillt für sich selbst oder ihre Nachkommen eine grössere Abhängigkeit von den Prälaten einzugehen, als ihre Vorfahren in vergangenen Zeiten gekannt hätten. Die Folge war, dass das anstössige und nur mit Unrecht so genannte »Statut« vom König zurückgenommen wurde [3].

1) FOXE, *Acts and Mon.* ed. Townsend III, 37.

2) a. a. O.: *It is ordained and assented in this present parliament* etc.

3) Das französische Original der Petition bei COTTON, *Abridgment of the Parliamentary Rolls* Vol. III. S. 141; übersetzt bei FOXE, *Acts and Mon.* ed. Townsend, III, 38.

Aber abgesehen von jenem angeblichen Landesgesetz, erliess König Richard II. auf Ansuchen des Erzbischofs unter dem 26. Juni 1382 auch ein Patent, worin er »aus Eifer für den katholischen Glauben, dessen Vertheidiger er sei und stets zu bleiben gedenke«, dem Erzbischof und seinen Suffraganen besondere Vollmacht verlieh, die Prediger und Vertheidiger jener verurtheilten Sätze verhaften und in ihren eigenen Gefängnissen oder nach Belieben in anderen festhalten zu lassen, bis sie Reue beweisen und widerrufen, oder bis der König und sein Geheimer Rath etwas anderes in der Sache verfügen würde. Zugleich verpflichtet das Patent sämmtliche Vasallen, Diener und Unterthanen des Königs, um ihrer Unterthanentreue willen und bei Strafe allen ihren Besitz zu verwirken, dass sie jene Prediger oder deren Gönner nicht begünstigen und unterstützen, vielmehr dem Erzbischof, seinen Suffraganbischöfen, und ihren Dienern bei Vollziehung dieser Vollmacht behülflich sein sollen [1].

Dieses Patent unterscheidet sich von obigem »Statut« einmal insofern, als ersteres lediglich eine königliche Verordnung ist, welche im Verwaltungsweg erlassen wurde, während jenes Statut darauf Anspruch machte ein Akt der Gesetzgebung zu sein; sodann dem Inhalt nach darin, dass der »offene Brief« den Bischöfen nur dazu Vollmacht ertheilt, durch ihre eigenen Beamten und Diener die kirchlich angeschuldigten Personen selbständig in Haft nehmen und festhalten zu lassen, so dass die Beamten des Staates nicht unmittelbar damit zu thun hatten, während das »Statut« die Organe des Staates unmittelbar zur Vollziehung der Urtheile kirchlicher Behörden verpflichtete. Wie es kam, dass nach jenem Statute noch dieses Patent erging, ist nicht recht einzusehen, zumal letzteres neben jenem fast entbehrlich, jedenfalls als die

1) Das Patent ist vollständig abgedruckt bei Foxe, *Acts and Mon.* ed. Townsend III, 39, und hat hier, wie in der Sammlung der Patente, I, 35, das Datum: 26. Juni, 6. Regierungsjahr Richard's II. Bei Wilkins, *Concilia Magnae Brit.* III, 156, ist dasselbe lateinisch wiedergegeben, trägt aber das Datum des 12. Juli. Da letzterer Text aus dem bischöflichen Archiv von Ely entnommen ist, so lässt sich die Verschiedenheit des Datums vielleicht daraus erklären, dass in letzterem Archiv der Tag, wo das Patent in Ely einging, notirt worden ist.

schwächere Maassregel erscheinen musste. Da einige Monate später das Unterhaus gegen die staatsrechtliche Geltung des »Statutes« öffentlich Einsprache erhoben hat, so dürfte die Vermuthung nahe liegen, dass die öffentliche Meinung sofort nach Publikation des »Statuts« sich dagegen gestemmt habe, dass selbst einige Grafschaftsbeamte, denen die Verhaftung wiclifitischer Reiseprediger auf Grund des Statuts angesonnen wurde, sich möglicherweise geweigert haben könnten, dem zu entsprechen, weil sie die Gesetzeskraft jener Vorschrift bestritten. War dies der Fall, dann ergab sich allerdings das Bedürfniss, anderweit nachzuhelfen. Daher vielleicht ein neues Ansuchen des Erzbischofs an den König, und in Folge dessen das Patent vom 26. Juni. Mit dieser Vollmacht in der Hand liess sich immerhin schon eine ganz erkleckliche Verfolgung gegen die Personen in's Werk setzen.

V.

Die staatsrechtlichen Vorbereitungen waren, so gut es ging, getroffen Nun konnte dazu geschritten werden, die Führer und Anhänger der kirchlichen Opposition zu beugen oder zu brechen. Der Erzbischof glaubte keine Zeit verlieren zu dürfen. Er hatte schon die im Mai 1382 zusammenberufene kirchliche Versammlung, sobald sie über die Verurtheilung der vorgelegten Sätze entschieden hatte, auch dazu benützt, Wiclif und seine Partei persönlich einzuschüchtern.

Dazu gab ihm insbesondere das Parteiwesen an der Universität Oxford Veranlassung. Seit dem Anfang des Jahres 1381 war es in Oxford ausserordentlich lebhaft geworden. Schon die Opposition Wiclif's gegen das Papstthum, so wie das seit einigen Jahren im Gang begriffene, von Oxford aus geleitete Reisepredigerinstitut hatte die Gegensätze innerhalb der Universität bedeutend verschärft. Auch der Bauernaufstand hatte wenigstens mittelbaren Einfluss auf die Stellung der Parteien innerhalb der Universität. Das oben (S. 664 fg. Anm.) erwähnte Bittschreiben von Mendikanten-Klöstern in Oxford an den Herzog von Lancaster zeugt unwidersprechlich dafür [1]). Aus jenem Schreiben ergibt

1) *Fasciculi zizaniorum* S. 292 ff.

sich insbesondere die Thatsache, dass Dr. Nicolaus von Hereford, ein bekannter Freund und Mitarbeiter Wiclif's, der lebhafteste Wortführer derjenigen Partei war, welche die Bettelorden grundsätzlich bekämpfte. Zu diesen kirchlich-politischen Gegensätzen kamen die Reibungen auf dem Gebiet der Lehre selbst. Als Wiclif mit seiner Kritik des Dogma's von der Wandlung hervortrat, waren es Theologen aus den Bettelorden, welche in erster Linie gegen ihn kämpften. In der kirchlichen Notabelnversammlung zu London, welche Erzbischof Courtnay auf Mai 1382 berufen hatte, um die Wiclif'schen Grundsätze zu prüfen, waren diejenigen Doctoren der Theologie, welche nicht dem Orden der Augustiner oder Dominikaner, der Carmeliter oder Franziskaner angehörten, eine fast verschwindende Minderheit. Begreiflich wurde bei Wiclif und seiner Partei die Ansicht allmählich zum Axiom, dass Bettelmönch und unbedingter Vertheidiger papistischen Lehrbegriffs und moderner Irrthümer eins und dasselbe sei. Da nun die Geister auf einander platzten, und die Parteien nicht blos in Schulen und Hörsälen, zumal bei Disputationen und andern akademischen Akten, sondern auch auf den Kanzeln und im täglichen Umgang einander entgegentraten, so stieg die Erregung immer höher. Es kam vor, dass einzelne Mitglieder der Universität mit Waffen unter dem Kleide in Hörsälen, ja selbst in der Kirche sich einfanden [1]. Um so dringlicher schien es einzuschreiten, schon um Frieden und Ordnung, geschweige, um Lehre und Leben der römisch-katholischen Kirche aufrecht zu erhalten.

Am Himmelfahrtsfeste, den 15. Mai, hatte Nicolaus Hereford auf dem Fredeswida-Kirchhof eine seiner kühnen Predigten gehalten, worin er ganz offen Wiclif's Partei ergriff und, laut Bericht eines Gegners, viele anstössige und geradezu aufregende Gedanken vortrug. Wahrscheinlich äusserte er eben hier unter anderem die Ansicht, Erzbischof Sudbury sei aus dem Grunde und mit Recht getödtet worden, weil er Willens gewesen, gegen

1) *In quo die* (10. Juni 1382) *visi sunt duodecim homines armati sub indumentis in scholis, Fasciculi zizan.* ed. SHIRLEY 302. — *Post sermonem intravit* (*Philippus Repyngdon*) *ecclesiam S. Fredeswidae cum viginti hominibus subtus pannos armatis,* a. a. O. 300.

Wiclif einzuschreiten [1]. Hatte doch Nicolaus schon einige Monate früher, eben mit Beziehung auf den Bauernaufstand des vergangenen Jahres, auch gegen die Bettelmönche bei jeder Gelegenheit gesprochen. Er behauptete, ihr Betteln sei schuld an der Verarmung des Landes, indem dadurch weit mehr, als durch Steuern und Abgaben, die Bevölkerung ausgesaugt werde; ferner sei das böse Beispiel, welches die Bettelmönche durch ihren Müssiggang geben, Veranlassung dazu geworden, dass Leibeigene und Bauern ihre gewohnten Arbeiten haben liegen lassen und gegen ihre Herren aufgestanden seien u. s. w. Diese Vorstellungen scheinen in Oxford williges Gehör gefunden zu haben, so dass eine bedenkliche Aufregung gegen die Bettelorden sich verbreitete. Daher fanden diese für nöthig, sich an den Herzog von Lancaster zu wenden, und diesen einflussreichen Prinzen um Schutz anzugehen [2].

Diese aufregenden und insbesondere für Bettelmönche anstössigen Auslassungen des entschlossenen und überaus rührigen Mannes waren schuld, dass gegen ihn, vor allen anderen Freunden Wiclif's, ein Angriff gemacht wurde. Um diesen gehörig vorzubereiten, schien vor allem erforderlich zu sein, dass man die nöthigen Unterlagen erlange. Das hatte aber seine Schwierigkeiten. Denn Nicolaus Hereford scheint, bei aller Kühnheit seines Vorgehens, doch mit kluger Vorsicht gehandelt zu haben. Wenigstens gab er durchaus nichts Schriftliches aus der Hand, weder ein Buch noch einen kleineren Aufsatz. Das legte man ihm als elende Feigheit, als ketzerisches oder buhlerisches Heimlichthun aus [3]. Um ihm dennoch beizukommen, blieb schliesslich nichts anderes übrig, als mündliche Aeusserungen des Mannes, welche bedenklich erschienen, nachschreiben und notariell beglaubigen zu lassen. Das geschah denn auf Veranlassung des erzbischöf-

1) *Fasciculi zizan.* S. 296.

2) Das höchst interessante Schreiben vom 18. Febr. 1382, welches wir oben schon mehr als einmal benützt haben, ist in *Fasciculi zizaniorum* ed. Shirley, S. 292 ff. enthalten.

3) *Sed ille Nicolaus velut miser fugiens, numquam voluit librum vel quaternum* (ein Heft von 4 Bogen) *communicare alteri doctori, sed modo haereticorum et multoties meretricio processit. Fascic. zizan.* S. 296.

lichen Commissars Dr. Stokes[1]. Als vollends der damalige Kanzler der Universität, Robert Rigge, den Philipp Repington zum Festprediger der Universität am Fronleichnamsfeste, 5. Juni, bestellte, so schien es hohe Zeit, einen Riegel vorzusch eben.

Philipp Repington war Mitglied des stattlichen Augustiner-Chorherrnstiftes St. Maria *de Pratis* in Leicester und Baccalaureus der Theologie in Oxford. Bis jetzt hatte er sich bescheiden und zurückhaltend benommen, war auch bei der päpstlich gesinnten Partei gut angeschrieben. Allein kürzlich erst hatte er im Hospital Brackley, das in der benachbarten Grafschaft Northampton lag, eine Predigt gehalten, worin er sich als einen Anhänger der Wiclif'schen Abendmahlslehre verrieth. Und nachdem er im Anfang des Sommers zum Doctor der Theologie befördert worden war, fing er gleich seine erste Vorlesung an der Universität damit an, Wiclif's Verdienste zu preisen; insbesondere machte er sich anheischig, dessen Lehre über sittliche Dinge in allen Stücken zu vertreten. Nach solchen Vorgängen war es begreiflich, dass die Anhänger der scholastischen Kirchenlehre der Predigt Repington's vor der Universität an einem Feste wie Fronleichnam, nicht ohne Besorgniss entgegensahen. Man hatte Grund zu fürchten, er werde die Gelegenheit benützen, um für Wiclif eine Klinge zu schlagen, und gerade weil es dieses Fest sei, die Lehre von der Wandlung öffentlich anzugreifen. Daher wandte man sich an den Erzbischof mit der dringenden Bitte, er möchte unverweilt, und noch vor dem Feste die Verurtheilung der Wiclif'schen Sätze in Oxford bekannt machen lassen[2].

Dieser Bitte wurde unverzüglich willfahrt: unter dem 28. Mai erging, wie schon oben S. 673 erwähnt, ein Mandat des Erzbischofs an Dr. Peter Stokes, mit dem Auftrag, das über die 24 Sätze gefällte Urtheil an der Universität öffentlich bekannt zu machen und die Vertheidigung jener Sätze zu untersagen[3]. Zwei Tage darauf (30. Mai 1382) erliess der Erzbischof ein Schreiben

1) *Fasciculi zizan.* S. 296: *Haereses et errores et alia nefanda redacta sunt in certam formam per notarios, ad instantiam cujusdam doctoris in theologia, fratris Petri Stokys Carmelitae.*

2) a. a. O. S. 296. folg.

3) a. a. O. S. 275—282.

an den Kanzler Robert Rigge, worin er ihm in ungnädigem Ton und mit der Miene eines Inquisitors ein Rüge dafür ertheilt, dass er den Nicolaus Hereford, der doch häretischer Ansichten dringend verdächtig sei, begünstige und ihm eine ausnehmend wichtige Predigt aufgetragen habe. Er giebt ihm zugleich den nachdrücklichen Rath, solchen Männern keinerlei Vorschub mehr zu leisten, sonst müsse man ihn selbst als ein Glied dieser Partei ansehen. Vielmehr möge er dem Dr. Stokes Beihülfe leisten bei Publikation des erzbischöflichen Schreibens gegen die bekannten Thesen, und dieses Schreiben durch den Pedell der theologischen Facultät in den theologischen Hörsälen bei der nächsten Vorlesung bekannt machen lassen [1].

Allein der Kanzler liess sich nicht einschüchtern. Er liess verlauten, der Dr. Stokes trete durch seine Umtriebe bei dem Erzbischof den Freiheiten und Privilegien der Universität zu nahe; kein Bischof oder Erzbischof habe irgend eine Vollmacht über die Universität, selbst nicht, wenn es sich um eine Ketzerei handle. Wir sehen, die Autonomie der gelehrten Körperschaft bäumt sich auf wider den drohenden Versuch der Hierarchie, die Lehrfreiheit der Universität zu beeinträchtigen. Allein solche Grundsätze offen zu vertreten, wagte der Kanzler doch nicht. Vielmehr sprach er sich, nach einer Berathung mit den Procuratoren und einigen anderen Mitgliedern der Universität, öffentlich dahin aus, dass er dem Dr. Stokes Beistand leisten wolle. In der That aber legte er ihm (wenigstens berichtet ein Gegner so) so viel als möglich in den Weg, und wusste den Mayor der Stadt dafür zu gewinnen, dass er hundert Mann in Panzer und Schwert bereit hielt, offenbar um etwaigen Unruhen zu steuern; man unterschob ihm aber die Absicht, den Dr. Stokes umbringen oder wenigstens zurückweisen zu lassen, falls er seinem Auftrag nachkommen wollte [2].

Inzwischen war man dem Fronleichnamsfeste näher gekommen. Mittwoch den 4. Juni, am Vortage des Festes, überreichte Dr. Stokes dem Kanzler eine Abschrift des Mandats, welches der Erzbischof ihm ertheilt hatte, nebst demjenigen Schreiben,

1) *Fasciculi zizan.* S. 298 folg.
2) a. a. O. S. 299.

welches an den Kanzler selbst gerichtet war. Dieser nahm beides an sich, äusserte jedoch einige Bedenken: er habe noch nicht Brief und Siegel darüber, dass er zur Ausführung des erzbischöflichen Auftrages dem Doctor Beihülfe leisten solle. Erst als ihm der Carmeliter am Feste selbst in voller Versammlung das Patent des Erzbischofs mit dessen Privatsiegel vorzeigte, erklärte sich der Kanzler bereit, zur Veröffentlichung des erzbischöflichen Schreibens mitzuhelfen, jedoch unter dem Vorbehalt, mit der Universität darüber zu berathen, und ihre Genehmigung dazu einzuholen[1].

Am Fronleichnamsfest begab sich die Universität, mit dem Kanzler und den Procuratoren (*Proctors*) an der Spitze, nebst dem Mayor von Oxford auf den Kirchhof der heil. Fredeswida zum feierlichen Gottesdienste, welcher im Freien gehalten wurde. Dr. Repington hielt die Festpredigt. Er scheint die Lehre von der Wandlung nicht direkt angefochten zu haben. Und dazu hatte er diesmal gute Gründe. Allein er sprach unverhohlen die Ueberzeugung aus, dass Wiclif ein durchaus rechtgläubiger Lehrer sei und stets die Lehre der Gesammtkirche vom Sakrament des Altars vorgetragen habe. Er sagte unter anderem, man müsse in den Predigten eher die Fürsten und Herren empfehlen, als den Papst und die Bischöfe, sonst verfahre man schriftwidrig; auch erwähnte er die wiclifitischen Reiseprediger und nannte sie »heilige Priester«; vom Herzog zu Lancaster bezeugte der Prediger, er sei entschlossen, alle evangelisch gesinnten in Schutz zu nehmen. Es gab Leute, welche diese Predigt als aufrührerisch bezeichneten.

Nach der Predigt ging es in die Kirche der heil. Fredeswida; und die Gegner behaupteten, es seien ungefähr 20 Mann mit Waffen, die sie versteckt hielten, in die Kirche gegangen. Der Carmeliter Stokes hegte den Argwohn, es sei auf ihn selbst abgesehen, und getraute sich nicht mehr die Kirche zu verlassen. Der Kanzler wartete auf den Festprediger in der Vorhalle, beglückwünschte Repington über seine Predigt und begleitete ihn aus der Kirche; die ganze wiclifitische Partei war über die Predigt

1) *Litera fratris Petri Stokys* etc. in *Fascic. ziz.* S. 300 folg.

hoch erfreut[1]. Aber Dr. Stokes hatte solche Todesangst, dass er den Muth nicht hatte, das erzbischöfliche Schreiben zu veröffentlichen[2].

Inzwischen ging die öffentliche Polemik in Vorlesungen und Disputationen fort[3]. In diese Tage fallen, wie mir scheint, jene mehrtägigen Disputationen in Oxford, an welchen sich einerseits die Vorkämpfer der Hierarchie und die besten Sprecher aus den Bettelorden, andererseits Nicolaus Hereford und Philipp Repington betheiligten. Es war ein Zeichen der Zeit, dass die letzteren genöthigt waren, eine defensive Stellung einzunehmen, so tüchtig und siegreich sie auch ihre Sache vertraten. Wie sehr diese gelehrten Verhandlungen, bei der Oeffentlichkeit die ihnen zu gute kam, die allgemeine Aufmerksamkeit fesselten, ersehen wir aus einer Dichtung, welche jedenfalls noch im Jahre 1382, und zwar nicht früher als im Monat Juli und nicht später als im October, verfasst wurde und auf uns gekommen ist[4].

1) *Fasciculi zizan.* S. 299 folg. vgl. 307.

2) Schreiben von D. Stokes an den Erzbischof v. 6. Juni, a. a. O. 300 fg.

3) a. a. O. 302.

4) Wir geben die Dichtung vollständig im II. Band, Anhang B. Nr. VII. Die obigen Zeitpunkte lassen sich daraus entnehmen, dass am Schlusse noch die Appellation Hereford's und Repington's an den Papst erzählt ist; und diese hat Anfangs Juli stattgefunden; daraus folgt, dass die Dichtung nicht früher verfasst sein kann. Da aber Repington am 23. Oct. widerrufen hat, so kann das Gedicht nicht später als im October geschrieben sein. Das Gedicht ist zwar aus derjenigen Handschrift, die das Britische Museum besitzt, schon zweimal abgedruckt, allein die Wiener Handschrift, welche wir benützt haben, gibt den Text in einer zum Theil besseren Gestalt. Das Gedicht, durch seinen merkwürdigen Refrain sich auszeichnend, ist seinem Inhalt nach theils Klage (1—162), theils ehrenvolle Erwähnung der Besserungsversuche Wiclif's und seiner Freunde (163—400). Die Klage schildert den traurigen Zustand Englands, das von aussen bedroht, nach innen verrottet, sittlich und religiös im Sinken sei. In dieser Beziehung tadelt der Verfasser alle Stände; insbesondere aber die Bettelmönche, wiewohl auch die Benediktiner. Um die Kirche wieder zu heben, hat Gott Wiclif und seine Schüler erweckt, welche den besitzenden Orden und Bettelmönchen die Wahrheit sagen. Letztere haben sich aber den Zeugen der Wahrheit widersetzt, und sie in Disputationen angegriffen, indem einer nach dem anderen auftrat. Allein Hereford und Repington vertheidigten sich so siegreich, dass den Bettelmönchen schliesslich nichts übrig blieb, als ihre Zuflucht zu dem Erzbischof zu nehmen,

Nun lud der Erzbischof den Kanzler Rigge selbst vor, damit er sich von dem Verdacht häretischer Denkart reinige. Am 12. Juni, der Octave des Fronleichnamsfestes, erschien derselbe, nebst einem gleichfalls vorgeladenen Dr. Thomas Brightwell und einem Baccalaureus der Theologie Johann Balton, vor einer kirchlichen Versammlung im Dominikanerkloster zu London, wobei der Erzbischof den Vorsitz führte. Hier wurde der Kanzler über einige Thatsachen vernommen, welche den Verdacht zu begründen schienen, als ob er die Partei Wiclif's, namentlich die Doctoren Nicolaus Hereford und Philipp Repington begünstigt und ihre Ansichten getheilt habe[1]. Es wurde ihm schwer diese Thatsachen zu bestreiten. Man fand, er und die dermaligen Proctors, Walter Dash und Johann Huntman, hätten in der That Wiclif's Ansichten begünstigt. Hierauf wurden ihm die 24 Sätze zur Erklärung vorgelegt, worüber am 21. Mai die Censur der oben erwähnten Versammlung ergangen war. Dr. Rigge trat dem über dieselben gefällten Urtheil bei, während Dr. Brightwell und Johann Balton sich erst nach einigem Schwanken und innerem Kampfe dazu verstanden[2]. Ferner wurde dem Kanzler vorgehalten, er habe die dem Erzbischof schuldige Achtung und Folgsamkeit aus den Augen gesetzt, indem er das an ihn persönlich gerichtete Schreiben des Primas ignorirt habe. Dafür bat er den Erzbischof auf den Knien um Verzeihung, und erhielt dieselbe, auf Verwendung des Bischofs von Winchester, Wilhelm von Wykeham[3]. Nun musste er die kirchliche Censur über die bekannten 24 Sätze sogar persönlich bekannt machen, deren Veröffentlichung durch Dr. Stokes er einige Tage früher nicht einmal hatte unterstützen wollen. Ja er erhielt den schriftlichen Befehl, Johann Wiclif selbst, Nicolaus Hereford, Philipp Repington, Johann Aston und Lorenz Bedeman nicht mehr vor der Universität predigen zu lassen und von jeder

der in der That gegen Wiclif's Freunde einschritt, bis diese an den Papst appellirten.

1) *Fasciculi zizan.* S. 304—308.

2) Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae* Vol. III, 159. *Fascic. zizan.* S. 288 folg. 308.

3) *Fasciculi zizan.* S. 308.

akademischen Funktion zu suspendiren, bis sie sich von dem Verdacht der Ketzerei gereinigt haben würden[1].

Man glaubte nun der Universität vollständig sicher zu sein. Da war es denn doch eine unerwünschte Abkühlung, als Dr. Stokes sich nun erst darüber zu verantworten hatte, dass er, als Commissar, den Befehl des Erzbischofs bisher gar nicht befolgt habe; er gestand nämlich ganz offen, er habe aus Besorgniss für sein Leben nicht wagen können, jenen Erlass zu veröffentlichen. Da antwortete Dr. Courtnay: »Also ist die Universität eine Gönnerin der Ketzereien, wenn sie rechtgläubige Wahrheiten nicht will publiciren lassen[2]!«

Sonnabend den 14. Juni kehrte Kanzler Rigge nach Oxford zurück, und verfehlte nicht, in Gemässheit der übernommenen Verpflichtung, dem Nicolaus Hereford und Philipp Repington zu eröffnen, dass er sie beide von allen Funktionen an der Universität suspendiren müsse. Allein seine Gesinnung war darum doch keine andere geworden. Ein mönchischer Eiferer, Heinrich Cromp, aus dem Cistercienserkloster Bawynglas in der irischen Grafschaft Meath[3], war in Oxford zum Doctor der Theologie promovirt worden, befand sich eben damals an der Universität und hielt Vorlesungen. Dieser Mann erlaubte sich heftige Ausfälle gegen die Wiclif'sche Partei und belegte sie mit dem neu aufgekommenen, aber bis dahin noch nie öffentlich gebrauchten Ketzernamen: »Lollarden«. Da schritt der Kanzler energisch ein. Er lud den Doctor zur Verantwortung vor; und als dieser sich nicht stellte, nahm er ihn wegen des bewiesenen Trotzes für überwiesen an, sprach das Urtheil über ihn, er habe den Frieden gestört, und suspendirte ihn von allen Funktionen an der Universität. Dieses Urtheil wurde in der Marienkirche feierlich veröffentlicht.

Allein der Cistercienser nahm das nicht ruhig hin. Er eilte sofort nach London und reichte eine Beschwerde gegen das Urtheil ein, nicht blos bei dem Erzbischof, sondern auch bei dem Reichskanzler und dem Geheimen Rathe[4].

1) *Fasciculi zizan.* S. 309—311.

2) a. a. O. S. 311.

3) a. a. O. S. 350, in einer Urkunde des Bischofs von Meath.

4) a. a. O. S. 311 folg. vgl. 315.

Die Folge war, dass Kanzler und Procuratoren vor den Geheimen Rath zur Verantwortung vorgeladen wurden. Und einige Wochen später wurde die Suspension Cromp's durch königlichen Erlass annullirt, und seine vollständige Wiedereinsetzung befohlen. Diese Gelegenheit liess aber der Erzbischof auch nicht unbenützt: er arbeitete darauf hin, dass die Vorstände der Universität auch von Seiten der Staatsregierung zum Einschreiten gegen Wiclif's Partei angewiesen werden möchten, wie dies von seiner Seite bereits geschehen war.

Inzwischen hatte der Erzbischof als Grossinquisitor (*inquisitor haereticae pravitatis per totam suam provinciam*) die Doctoren Nicolaus Hereford und Philipp Repington, so wie den Baccalaureus der Theologie Johann Aston vorgeladen. Dieselben erschienen am 18. Juni in einem Gelasse des Dominikanerklosters zu London vor dem Erzbischof und vielen Doctoren der Theologie und der Rechte, um über die mehr erwähnten Sätze vernommen zu werden. Die beiden Doctoren erbaten sich Bedenkzeit und eine Abschrift der fraglichen Sätze. Die Abschrift wurde ihnen sofort eingehändigt, auch eine zweitägige Frist bewilligt, indem der 20. Juni zur Verantwortung anberaumt wurde. Aston hatte keine Bedenkzeit begehrt; er gab seine Erklärung sofort dahin ab, dass er über die vorgelegten Sätze künftig schweigen wolle. Hierauf wurde ihm untersagt, in der Kirchenprovinz Canterbury künftig zu predigen. Er zog nicht in Abrede gewusst zu haben, dass der Erzbischof durch besonderes Mandat jedem nicht dazu eigens Berufenen das Predigen verboten hatte. Da er aber behauptete, durch seine dessen ungeachtet fortgesetzten Reisepredigten den Bann nicht verwirkt zu haben, so wurde auch er auf den 20. Juni vorgeladen [1].

Freitag den 20. Juni fand die vertagte Verhandlung im Dominikanerkloster zu London statt [2]. Es waren unter dem Vorsitz des Erzbischofs, 10 Bischöfe, 30 Doctoren und 13 Baccalaureen

1) Wilkins, *Concilia M. Brit.* III, 160 folg. *Fasciculi zizan.* S. 289. Das Datum letzterer Urkunde ist richtig, wenn man statt XIV. Kal. Junii setzt: XIV. Kal. Julii. Die Vermuthung Shirley's, Anm. 2, ist irrig.

2) *Fasciculi zizan.* S. 319.

der Theologie, 16 Doctoren und mindestens 4 Baccalaureen der Rechte versammelt.

Hereford und Repington gaben über die verurtheilten Sätze eine schriftliche Erklärung ab, worin sie über jeden der 24 Sätze sich aussprachen. Diese Aussprache ist so gefasst, dass die Verfasser ihre kirchliche Rechtgläubigkeit zu wahren suchen, während sie durch vorsichtige Auslegung, beziehungsweise Einschränkung der verurtheilten Sätze, zunächst ihre Ueberzeugung, aber auch die Rechtgläubigkeit Wiclif's sicher stellen wollen [1]. Kein Wunder, dass dem Erzbischof diese Erklärung nicht unumwunden erschien. Deshalb folgte eine weitere Vernehmung über mindestens acht Sätze. Auch hier kam es zu keiner Verständigung, da die Angeschuldigten z. B. in Betreff der Abendmahlslehre eine bestimmtere und klarere Auskunft, als in ihrer schriftlichen Auslassung, zu geben nicht gewillt waren. Hierauf ging das Urtheil der Beisitzer des Inquisitionsgerichts einstimmig dahin, die Verantwortung der beiden Theologen sei theils ketzerisch, theils irrig oder unvollständig, ihre Erklärung sei mehr ausweichend und hinterhaltig als aufrichtig und befriedigend. Demgemäss forderte sie der Erzbischof noch einmal in feierlichem Tone zu einer rückhaltlosen Erklärung auf, und entliess sie, nachdem dies erfolglos gewesen war, mit dem Bedeuten, dass sie nach acht Tagen nochmals zu erscheinen hätten, um alsdann des Urtheils gewärtig zu sein [2].

Hierauf wurde Johann Aston vorgefordert. Dieser hatte zuvor ein kurzes Glaubensbekenntniss in englischer Sprache aufgesetzt, und in vielen Abschriften wie ein fliegendes Blatt in London verbreitet. Sein Bekenntniss hatte den Zweck, die öffentliche Meinung zu gewinnen, und die Leser zu überzeugen, dass er ein guter gläubiger Christ sei [3]. Nunmehr forderte ihn der Erzbischof

1) Die Erklärung vollständig abgedruckt in lateinischer Sprache bei WILKINS III, S. 161 fg. *Fasciculi zizan.* S. 319—325 in altenglischer Sprache, KNIGHTON, *Chronica* fol. 2655 folg. — Johann FOXE, *Acts and Monuments*, ed. Townsend, III, 32 ff.

2) WILKINS, III, 163. *Fasciculi zizan.* S. 326–329.

3) *Confessio magistri Johannis Astone* in *Fasciculi zizan.* S. 329 folg. In altenglischer Sprache, jedoch theilweise incorrect, gibt dieses Bekenntniss KNIGHTON, Chronik, *De eventibus Angliae* Lib. V. fol. 2656 folg.

zu offener Erklärung über die verurtheilten Sätze auf. Da fing Aston, ein geübter Reiseprediger an, sich in englischer Sprache zu verantworten, was dem Erzbischof um der anwesenden Laien willen sehr unangenehm war. Er forderte ihn auf, lateinisch zu sprechen. Dessen ungeachtet fuhr Aston fort, in der Muttersprache zu reden, und führte eine kühne, aufregende, wie die geistlichen Richter meinten, beleidigende Sprache, ging jedoch in Betreff der Abendmahlslehre auf die ihm vorgelegten scholastischen Fragen nicht ein. Deshalb wurde er schliesslich dessen für überwiesen erkannt, dass er die verurtheilten Ansichten hege, und für einen Irrlehrer erklärt [1].

Am 27. Juni erschienen Hereford und Repington vor dem Erzbischof auf dessen Landgut Otford. Sie wurden jedoch unverrichteter Dinge wieder entlassen und nochmals auf einen andern Termin, nämlich auf den 1. Juli, nach Canterbury vorbeschieden, angeblich weil der Erzbischof derzeit keine theologischen und rechtsgelehrten Beisitzer um sich habe. Hatte der Erzbischof sie diesmal vergeblich bemüht, so liessen sie am 1. Juli ihn auf sich warten. Der Erzbischof erschien mit neun Doctoren und Baccalaureen der Theologie Morgens 9 Uhr im Kapitelsaale seiner Kathedrale und liess die Angeschuldigten vorrufen; da sie sich nicht einfanden, vertagte er die Verhandlung auf Nachmittags 2 Uhr; und als sie auch da ausblieben, fällte er das Urtheil, dass sie Trotz geboten hätten, und sprach den Bann über sie aus [2].

Nun appellirten Beide an den Papst. Allein der Erzbischof erklärte diese Berufung für muthwillig, unberechtigt und ungültig [3], und liess Sonntag den 13. Juli in Predigten beim St. Paulskreuz (auf dem Kirchhof der Paulskirche zu London) den Bann über Hereford und Repington mit aller Feierlichkeit öffentlich bekannt machen: es wurde ein Kreuz aufgerichtet, Kerzen angezündet, ausgelöscht und zu Boden geworfen u. s. w. [4] Der Kanz-

1) Wilkins, *Conc. M. Brit.* III, 163 folg. *Fasc. ziz.* S. 290. 331.

2) Wilkins III, 164 folg. Foxe, *Acts and Mon.* III, 40.

3) Die erzbischöfliche Urkunde vom 12. Juli s. bei Wilkins, III, 165.

4) Wilkins, *Concilia M. Brit.* III, 165 folg. Mandat des Erzbischofs vom 13. Juli, an den etwaigen Prediger beim St. Paulskreuz an diesem Sonntag.

ler in Oxford erhielt Befehl, mit gleichen Feierlichkeiten in der Marienkirche, in einfacherer Weise auch in sämmtlichen Hörsälen der Universität die Verhängung des Banns über die beiden Mitglieder der Körperschaft bekannt machen zu lassen, nebst Vorladung derselben vor das Tribunal des Erzbischofs [1]. Ja es musste später in den Kirchen aller Städte und grösseren Flecken sowohl der Bann als die Vorladung Hereford's und Repington's bekannt gemacht werden [2].

Allein Erzbischof Courtnay begnügte sich nicht mit kirchlichen Maassnahmen. Er benützte seinen Einfluss auf König und Regierung, um die Staatsgewalt in's Interesse zu ziehen, und die »Ketzerei« auch mit dem weltlichen Schwerte niederzuschlagen. Am gleichen Tage wie die Mandate des Erzbischofs an den Kanzler von Oxford und an den Prediger beim St. Paulskreuz in London, d. 13. Juli, wurde im Geheimen Rathe ein königliches Patent an den Kanzler und die Proctors von Oxford ausgefertigt, wodurch ihnen ein Generalverhör (*inquisitio generalis*) aller graduirten Theologen und Juristen an der Universität zur Pflicht gemacht wurde, um zu erfahren, wer etwa den verurtheilten Sätzen zugethan sei; ferner sollten sie jedes Mitglied binnen acht Tagen von der Universität und Stadt ausstossen und verbannen, welches den Dr. Johann Wiclif, Nicolaus Hereford, Philipp Repington, Johann Aston oder sonst jemand von der Partei aufnehme, begünstige oder mit ihnen Umgang pflege. Ja es solle unverzüglich in sämmtlichen »Hallen« der Universität, d. h. in den »*Colleges*«, nach Büchern und Traktaten Wiclif's oder Hereford's nachgeforscht, diese Schriften mit Beschlag belegt und, ohne Correctur, an den Erzbischof eingesandt werden. Das alles müsse, bei Verlust der Freiheiten und Rechte der Universität, getreulich vollzogen werden. Der Vicegraf von Oxfordshire und der Mayor der Stadt, nebst allen übrigen königlichen Beamten werden in dieser Verordnung zugleich angewiesen, zur Vollziehung dieses Befehls hülfreiche Hand zu leisten [3].

1) Mandat von demselben Datum an den Kanzler, WILKINS, *Conc.* 166.

2) a. a. O. 167 folg. Mandat vom 30. Juli an den Bischof von London.

3) *Breve regium* bei RYMER, *Födera* VII, 363. WILKINS, *Conc. M. Brit.* III, 166 folg. *Fasciculi zizan.* 312 ff.

Einen Tag später, am 14. Juli, erging ein zweites königliches Schreiben an Kanzler und Procuratoren der Universität Oxford, wodurch, wie bereits erwähnt, die akademische Suspension des Cisterciensers Heinrich Cromp, welche der Kanzler wegen Polemik gegen die Wiclif-Partei verfügt hatte, annullirt und dessen Wiedereinsetzung in den früheren Stand befohlen wurde. Zugleich untersagte dieses Schreiben dem gegenwärtigen Kanzler, seinen Nachfolgern und allen Beamten und berechtigten Mitgliedern der Universität jedes Einschreiten gegen Cromp oder die Carmeliter Peter Stokes nnd Stephan Patrington und andere aus Anlass ihrer Polemik gegen die verurtheilten Sätze und die Lehre Wiclif's, Hereford's und Repington's[1]).

Demnach hatte die Krone auf dem Verwaltungswege das Möglichste zur Unterdrückung der freisinnigen Opposition, d. h. der Wiclif-Partei gethan. Andererseits hatte der Erzbischof die kirchlichen Beschlüsse sowohl an der Universität Oxford, als in sämmtlichen bischöflichen Sprengeln des Landes veröffentlicht.

Inzwischen nahm die Verfolgung der Reiseprediger und aller namhaften Freunde und Verehrer Wiclif's ihren Fortgang; insbesondere zeichneten sich die Bischöfe von London und Lincoln Robert von Braybrook und Joh. Bukyngham durch ihren Eifer für Maassregeln der Art aus. In dem weiten und volkreichen Sprengel von Lincoln lag sowohl Oxford als Lutterworth und Leicester, drei Centralpunkte wiclifitischer Bestrebungen. Und in der Hauptstadt nebst Umgegend traten gleichfalls manche »evangelische Männer« auf. Die Hauptwerkzeuge der Verfolgung aber waren in beiden Diöcesen die Bettelmönche. Wiclif selbst erwähnt das mit bitterer Klage über teuflische Bosheit der Bettelmönche, welche sowohl in London als in Lincoln unaufhörlich dahin arbeiten, die treuen und armen Prediger zu vertilgen, hauptsächlich aus dem Grunde, weil sie ihre Ränke dem Volk aufge-

1) *Breve regium*, bei RYMER, *Födera* VII, 363. *Fasciculi zizan.* 314 ff. LEWIS S. 365. FOXE III, 43. ed. Townsend. — BÖHRINGER, Wycliffe 1856, schliesst S. 114 unmittelbar ein königliches Ausschreiben vom 18. Juli an, wodurch Wiclif's *Trialogus* verpönt wird, als datirte dasselbe vom 18. Juli 1382, während es erst 14 Jahre später, im Jahr 1396 erlassen worden ist.

deckt haben[1].« Hat doch der Bischof von Lincoln wegen seines unermüdeten Eifers wider den »Antichrist« und seine Anhänger vom Erzbischof ein Belobungs- und Dankschreiben erhalten[2]. Einer von den Reisepredigern, welche in der Diöcese Lincoln vorgeladen, vernommen und schliesslich zum Widerruf verurtheilt wurden, ist der Priester Wilhelm von Swinderby gewesen. Derselbe appellirte anfänglich, als er von dem Bischof vorgeladen worden war, an den König, und hatte insbesondere den Wunsch, vom Herzog von Lancaster vernommen zu werden. Allein das hat ihm wenig geholfen. Die Sache kam sogar bis vor das Parlament; dieses nahm sich indes der Sache nicht an, sondern überliess sie dem Ordinariat zur Entscheidung. Und dieses nöthigte ihn zu dem eidlichen, Versprechen diejenigen Sätze, welche ihm vorgehalten wurden, künftighin nicht mehr predigen und lehren zu wollen. Zugleich wurde ihm auferlegt, dass er einen Widerruf, der ihm formulirt vorgelegt wurde, öffentlich zu leisten habe, und zwar in der Domkirche zu Lincoln, in der Stiftskirche zu Leicester, und noch in vier Pfarrkirchen des Sprengels Lincoln[3].

Inzwischen wurde kraft erzbischöflichen Befehls in Oxford und im Lande nach Hereford und Repington, Bedeman und Aston gefahndet[4]. Dieselben hielten sich während der Sommermonate versteckt und wussten sich den Nachforschungen zu entziehen. Allein im Laufe des Oktober haben die drei zuletzt Genannten, einer nach dem andern, wie man ihrer habhaft wurde, sich schliesslich gebeugt und zum Widerruf verstanden. Der erste, der sich fügte, war Lorenz Stephyn, genannt Bedeman[5]. So-

1) *Trialogus* IV, c. 37. S. 379: *Tam Londoniis quam Lincolniae laborant assidue ad sacerdotes fideles et pauperes extinguendum, et specialiter propter hoc, quod eorum versutias caritative in populo detexerunt.*

2) Wilkins, *Concilia M. Brit.* III, 168 folg.

3) *Processus domini Joh. Lincolniensis episcopi contra Willelmum Swynderby Wycclevistam*, in *Fasciculi zizaniorum* S. 334—346. Es ist dies ein ausführliches Ausschreiben des Bischofs vom 11. Juli 1382 an diejenigen Geistlichen seines Sprengels, in deren Kirchen Swinderby den auferlegten Widerruf zu leisten verurtheilt war.

4) Anzeigebericht des Kanzlers Robert Rigge an den Erzbischof, vom 25. Juli 1382, bei Wilkins III, 168.

5) Unter dem 18. October 1382 stellte der Erzbischof Brief und Siegel

dann stellte sich der Chorherr von Leicester, Dr. Philipp Repington, am 23. October vor dem Erzbischof, in Gegenwart mehrerer Bischöfe und Doctoren der Theologie oder der Rechte in dem mehr erwähnten Dominikanerkloster zu London. Er suchte die gegen ihn erhobenen Anschuldigungen zu widerlegen, und erklärte seine Zustimmung zu dem Synodalurtheil vom 21. Mai jenes Jahres, wodurch die 24 angeblich Wiclif'schen Sätze als irrthümlich, beziehungsweise ketzerisch verworfen worden waren. Nunmehr absolvirte ihn der Erzbischof von dem über ihn verhängten Bann und setzte ihn in den früheren Stand, namentlich in seine Rechte an der Universität wieder ein[1]. Besiegelt wurde Repington's Widerruf auf einer im November in Oxford abgehaltenen Provinzialsynode durch ein eidliches Bekenntniss, welches er am 24. November unterzeichnet hat[2]. Zuletzt entschloss sich auch Johann Aston zum Widerruf, den er demselben Concil in Oxford, vermuthlich am 24. November, feierlich leistete; hierauf wurde auch er vom Bann absolvirt und in seinen früheren Stand so wie in seine »scholastischen« Rechte wiedereingesetzt[3].

Nun war von den Freunden Wiclif's nur noch Nicolaus von Hereford ungebeugt. Dürften wir der Erzählung eines Chronisten ohne weiteres folgen, so müsste auch Hereford um dieselbe Zeit widerrufen haben. Allein bei gründlicher Prüfung ergibt sich diese Annahme als irrig; sie widerlegt sich sogar durch eine Mittheilung, welche wir demselben Erzähler verdanken[4]. Er berichtet

darüber aus (Wilkins III, 168), dass er ihn in seine Rechte an der Universität wieder eingesetzt habe, was den geleisteten Widerruf voraussetzt.

1) Die Urkunde darüber vom 23. Oct. 1382 s. bei Wilkins, III, 169.

2) Wilkins III, 172.

3) a. a. O. III, 172; vgl. das erzbischöfliche Zeugniss über die ertheilte Absolution und Wiedereinsetzung, datirt Oxford 27. November 1382, eben daselbst fol. 169.

4) Knighton gibt fol. 2655 folg. einen Widerruf Hereford's in englischer Sprache, welcher jedoch um des willen nicht in das Jahr 1382 fallen kann sondern einem späteren Zeitpunkte angehören muss, weil darin »das Jahr der Gnade ein tausend drei hundert und zwei und achtzig« als Datum einer ehemaligen Erklärung des Verfassers genannt ist. Gehört die Urkunde aber einem späteren Zeitpunkte an, so haben wir keinen Grund, sie mit Vaughan, *Life and Opinions* II, 89, als das Erzeugniss frommen Betrugs zu verdächtigen.

nämlich, Nicolaus von Hereford sei nach Rom gegangen und habe Papst Urban VI. jene Sätze zur endgültigen Entscheidung vorgelegt. Dieser aber habe, nach reiflicher Prüfung durch einige Cardinäle und andere Theologen, das in England gefällte Urtheil über die Sätze einfach bestätigt. Nur weil der Papst der Kirche von England, als zu seiner Obedienz sich haltend, dankbare Rücksicht schuldig war, habe er Hereford nicht zum Feuertode verurtheilt, sondern zu lebenslänglichem Gefängniss begnadigt. Und erst als Urban VI. nach Neapel ging und dort in einer Stadt von dem König von Neapel belagert wurde (das war Nocera, wo König Karl von Sicilien im Sommer 1385 den Papst belagerte), hätten die Römer ungehalten über die langwierige Abwesenheit des Papstes, einen Aufstand gemacht, und unter anderem das päpstliche Gefängniss erbrochen und den Gefangenen die Freiheit geschenkt; so sei auch Nicolaus von Hereford losgekommen und nach England zurückgekehrt.

In dieser ganzen Erzählung liegt keine innere Unwahrscheinlichkeit, vielmehr ist der Umstand geeignet, dieselbe zu bestätigen, dass Hereford vom 27. Juni 1382 an, Jahre lang gar nicht mehr persönlich zum Vorschein kam, wie denn auch seine Arbeit an der Uebersetzung des alten Testaments unterbrochen blieb (s. oben S. 447 folg.). Unter dem 15. Januar 1383 hat sich der Erzbischof an den König gewendet mit dem Gesuch um Einschreiten von Staats wegen gegen Nicolaus, weil er dem verhängten Bann Trotz biete[1]). Erst mehrere Jahr nach Wiclif's Tode, im Jahr 1387, wird Hereford wieder als Reiseprediger an der Spitze der Lollarden erwähnt[2]). Es ist kaum glaublich, dass es ihm, falls er im Lande geblieben wäre, hätte gelingen können, sich so lange der Verfolgung zu entziehen.

Demnach hatte Erzbischof Courtnay bis zum October 1382, d. h. binnen 5 Monaten seit dem thatsächlichen Antritt seiner hohen Würde, so viel erreicht, dass die kirchliche Oppositionspartei an der Universität Oxford eingeschüchtert und zum Stillschweigen gebracht war. Die bedeutendsten Mitglieder der Partei

1) Das Schreiben gibt FOXE, *Acts and Mon.* III, 47 folg.

2) In einem Mandate des Bischofs von Worcester, vom 13. Aug. 1387, WILKINS III, 202 folg.

befanden sich jetzt theils ausser Landes, theils hatten sie sich gebeugt und förmlichen Widerruf geleistet. In der That ein höchst beträchtlicher Erfolg! Und dieser war binnen verhältnissmässig sehr kurzer Zeit erlangt worden.

VI.

Nur noch Einer stand ungebeugt auf dem Plan. Und das war kein geringerer als Wiclif selbst, der kühne mannhafte und unermüdliche Führer der Partei. Wie kommt es, dass gerade das anerkannte Haupt derselben unangefochten blieb? Allerdings war über seine Grundsätze das Urtheil gefällt, sie waren durch die kirchliche Auktorität theils als Irrthümer theils als Häresien gebrandmarkt. Man konnte sich sagen: der Name thut ja nichts zur Sache, die Prinzipien sind's, auf die es ankommt; und die sind abgeurtheilt ohne Rücksicht und Verschonen. Auch hatte es ja bisher nicht an Maassregeln gefehlt, welche gegen Wiclif selbst mit gerichtet waren. Der Erzbischof hatte am 12. Juli dem Kanzler von Oxford, Robert Rigge, befohlen, dass niemand an der Universität den Johann Wiclif oder seine Anhänger zu Predigten zulassen, hören oder begünstigen dürfe [1]; und in einem zweiten Erlass war angeordnet worden, es solle veröffentlicht werden, dass der Erzbischof Johann Wiclif nebst Hereford, Repington, Aston und Bedeman auf so lange von allen scholastischen Funktionen suspendirt habe, bis sie sich vom Verdacht der Irrlehre würden vor ihm selbst gereinigt haben [2]. Allein das berührte die Person Wiclif's selbst doch nicht unmittelbar, zumal wenn er um diese Zeit seinen wesentlichen Aufenthalt nicht mehr in Oxford, sondern in seiner Pfarrgemeinde Lutterworth hatte. Selbstverständlich wurde auch davon nur seine Ehre, nicht aber sein persönliches Befinden betroffen, wenn eine königliche Verordnung an den Kanzler und die Procuratoren in Oxford (13. Juli 1382) jede Begünstigung Johann Wiclif's, Hereford's u. s. w. verpönte, und Nachforschung nach Schriften Wiclif's und Hereford's anordnete [3].

1) Wilkins III, 160.
2) a. a. O. fol. 160.
3) a. a. O. fol. 166.

Also nochmals wiederholt sich die Frage, wie es doch zusammenhängt, dass in einem Zeitpunkt, wo die Freunde Wiclif's persönlich einer so systematischen Verfolgung ausgesetzt waren, er selbst unbehelligt blieb? Das Räthsel ist um so dunkler, je klarer die Gegner die persönliche Bedeutung und maassgebende Führerschaft Wiclif's erkannten. Und daran hat es offenbar nicht gefehlt. Sie bezeichneten ihn als den Widerchrist, welcher nach Kräften den Glauben untergrabe[1].

Man hat das Dunkel durch die Bemerkung aufzuhellen geglaubt, dass die ergriffenen Maassregeln vorzugsweise Oxford betroffen hätten, während Wiclif schon seit Jahr und Tag die Universität verlassen und sich auf Lutterworth beschränkt hatte[2]. Allein das reicht lange nicht aus die Sache zu erklären. Denn einerseits scheint Wiclif auch jetzt noch das Recht Vorlesungen zu halten, Disputationen anzustellen und vor der Universität zu predigen, besessen zu haben; sonst hätte die Suspension in Betreff scholastischer Akte, welche der Erzbischof über ihn verhängte[3], gar keinen Sinn gehabt. Und andererseits galt die Verfolgung doch den angeblichen Irrlehren, wie und wo immer sie zu Tage treten mochten, in der ganzen Kirchenprovinz von Canterbury. Wohl aber mochte es in dem wohlüberlegten Operationsplan begründet sein, dass man nach der sachlichen Aburtheilung der Lehren und Grundsätze, die persönliche Verfolgung zuerst nur gegen die Anhänger und Freunde des Mannes richtete, damit er selbst, nachdem jene eingeschüchtert und gebeugt waren, vereinsamt und von den Seinen verlassen, um so leichter überwunden werden könnte.

Schliesslich lud man ihn doch persönlich vor die Provinzialsynode, welche am 18. November 1382 in Oxford eröffnet und am 24. desselben Monats wieder vertagt wurde. Es ist zwar nicht

1) *illum antichristum, de quo scribitis, pro posse fidei subversorem*, in einem Schreiben des Erzbischofs Courtnay an den Bischof von Lincoln, Wilkins III, 168. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass die obigen Ausdrücke, welche der Erzbischof dem Brief seines Suffraganen entlehnt, sich auf Wiclif beziehen.

2) Vaughan, *John de Wycliffe, a monograph* 286 folg.

3) *Fasciculi zizan.* 309 ff.

über jeden Zweifel erhaben, aber doch überwiegend wahrscheinlich, dass Wiclif vor dieser Kirchenversammlung in der Fredeswida-Kirche sich allerdings gestellt, aber in dem Verhör, dem er unterworfen wurde, seine Ueberzeugungen mit Freimüthigkeit, Treue und Unerschrockenheit ausgesprochen und vertheidigt hat[1].

1) Lewis 117 sagt: »Ich kann nicht finden, dass Wiclif vor dieser Kirchenversammlung erschienen sei«; er stützt sich hiebei offenbar auf den Umstand, dass das Protokoll über die Sitzungen derselben (Wilkins III, 172) von Wiclif kein Wort sagt. Allein mit Recht hat Vaughan, *John de Wycliffe, a monograph, Appendix* 572 erinnert, die fragliche Aufzeichnung enthalte überhaupt nur sehr magere Notizen über die Vorgänge. Dieselben beziehen sich auf den eidlich bekräftigten Widerruf Repington's und Aston's, so wie auf die Vernehmung des Carmeliters Stokes, ferner eines ungenannten Franziskaners, und des Cisterciensers Heinrich Cromp. Wenn nun aber Wiclif sich muthig und unerschrocken verantwortet hat, und die bischöflichen Mitglieder des Concils sich dessen ungeachtet nicht zu einer endgültigen Verurtheilung seiner Person entschliessen konnten, so lässt sich unschwer erklären, warum man diesen Erfolg, dessen sich zu rühmen man nicht den geringsten Grund hatte, in einer halbofficiellen Aufzeichnung lieber mit Stillschweigen überging. — Während aus dieser Urkunde weder für noch wider die fragliche Thatsache etwas zu entnehmen ist, haben wir zwei anderweitige Gewährsmänner, welche ausdrücklich bezeugen, dass Wiclif vor dem Concil in Oxford sich auf Vorladen gestellt und verantwortet habe. Es ist dies der Chronist Knighton und Anton Wood. Freilich wenn man beide sorgfältig vergleicht, so scheint es, als beruhe die Mittheilung des letzteren ausschliesslich auf der allerdings viel älteren Angabe des ersteren; denn die Aufzählung der bei dem Concil anwesenden Kirchenmänner deckt sich mit der Erwähnung derselben bei Knighton, nur dass Wood, als Geschichtschreiber der Universität, begreiflicherweise den Kanzler und die Doctoren in erster Linie, der Chorherr aus Leicester dieselben in zweiter Linie, nach den Bischöfen nennt. Auch der Umstand spricht für die Abhängigkeit Wood's von dem Chronisten, dass ersterer, ganz wie der letztere, freilich mit eben so wenig Berechtigung als dieser, das Bekenntniss Wiclif's als einen Widerruf auffasst. Hingegen der Umstand, dass Wood sechs Männer nennt, welche Streitschriften gegen jenes Bekenntniss verfasst haben, beweist noch keineswegs, wie Vaughan S. 573 meint, dass Wood für die Hauptfrage, ob Wiclif sich vor jener Versammlung gestellt hat, neben Knighton anderweitige Gewährsmänner gehabt habe; denn sicher ist nur so viel, dass Wood jene literarische Notiz anderswo gefunden hat als in der Chronik von Leicester. Demnach haben wir in der That nur einen ursprünglichen Gewährsmann für das Erscheinen Wiclif's vor dem Concil. Allein dieser sagt doch klar und bestimmt aus, dass Wiclif von dem Erzbischof nach Oxford vorgeladen worden,

Ist eine überwiegende Wahrscheinlichkeit dafür, dass Wiclif persönlich vor das Provinzialconcil vorgeladen worden, so ist es geschichtlich unzweifelhaft, dass ungeachtet seiner mannhaften Verantwortung, eine Verurtheilung zum Widerruf oder sonst eine kirchliche Rüge wider ihn, nicht verfügt wurde. Schon der Beweis aus dem Stillschweigen scheint in diesem Falle bündig zu sein; denn sicherlich würde man nicht versäumt haben mit grossem Triumph es auszuposaunen, wenn man einen so unerwarteten Erfolg errungen, und das berühmte und angesehene Haupt der Opposition gebeugt, einen Widerruf von ihm erlangt hätte. Dazu kommt

vor ihm und sechs Bischöfen, so wie vor dem Kanzler und vielen Doctoren, vor Klerus und Volk erschienen sei, um sich auf die Anschuldigung der Irrlehre zu verantworten (*De eventibus Angliae* fol. 2649). Allerdings behauptet er, Wiclif habe einen vollständigen Widerruf geleistet (*eis — scil. conclusionibus sive opinionibus — omnino renuncians, nec eas tenuisse neque tenere se velle protestans*). Aber dieses Urtheil widerlegt sich durch das in englischer Sprache gefasste Bekenntniss vom Abendmahl, welches er an dieser Stelle seiner Chronik wörtlich einverleibt hat. Dasselbe enthält nicht die Spur von Zurücknahme oder auch nur Berichtigung dessen, was er früher gesagt hatte, sondern blos eine klare Darlegung und nachdrückliche Behauptung derjenigen Lehre vom Abendmahl, welche er für die ächt biblische und zugleich altchristliche erklärt, während die Lehre, von dem Sakrament als einem blossen Accidens ohne Substanz, eine »moderne Irrlehre« sei. Dessen ungeachtet hat der Chronist von Leicester leichtgläubige und vorurtheilsvolle Nachbeter gefunden, die auf Grund seines Misverständnisses noch im gegenwärtigen Jahrhundert behauptet haben, Wiclif habe auf jenem Provinzialconcil durch feige Verstellung Ruhe vor fernerer Verfolgung gesucht und erlangt, z. B. LINGARD, *History of England* IV, 260. Mit Recht hat dagegen HEFELE, Conciliengeschichte, VI, 828, anerkannt, dass Wiclif in der fraglichen Erklärung seiner Ueberzeugung treu geblieben sei und die römisch-katholische Abendmahlslehre sogar sehr heftig bekämpft habe. Eine einzige Entschuldigung gibt es für diese Misdeutung des Schriftstücks: haben die Bischöfe Gründe gehabt, Wiclif's Erklärung gelten zu lassen, als wären sie davon befriedigt und erkennten eine Art Widerruf in derselben, so ist um so leichter erklärlich, dass ein Chronist, falls er der Sache nicht auf den Grund ging, die fragliche Urkunde unbesehen als einen Widerruf betrachten konnte. Doch möge nicht unerwähnt bleiben, dass Knighton überdies noch an einer anderen Unklarheit, chronologischer Art, leidet: er ist offenbar der irrigen Meinung, als ob erst dieses Concil zu Oxford über die vielbesprochenen Wiclif'schen Sätze dasjenige Urtheil gefällt hätte, welches in der That schon im Mai 1382 gefällt worden war. Vgl. nun auch die Bemerkungen ARNOLD's in *Select works* III, 501.

aber noch ein anderer Umstand. Eben die Thatsache, dass man sich genöthigt sah, ein Schriftstück, das in so klarer unmisdeutbarer Sprache und mit so entschlossenem Muthe Wiclif's Abendmahlsbegriff darlegt, wie das erwähnte englische Bekenntniss, für einen angeblichen Widerruf auszugeben, beweist positiv, dass eine Urkunde, laut welcher Wiclif sich unter das caudinische Joch der hierarchischen Inquisition gebeugt hätte, niemals zu Stande gekommen ist.

Was hat die Hierarchie bewogen, ein Auge zuzudrücken, von der Forderung eines Widerrufs abzusehen, und den kühnen freimüthigen Mann unbehelligt und in vollen kirchlichen Ehren zu seiner Gemeinde Lutterworth zurückkehren zu lassen? War etwa die Rücksicht auf den Herzog von Lancaster maassgebend, der immer ein mächtiger Gönner Wiclif's gewesen war? Allerdings hatte der Erzbischof Courtnay jene ehrenrührige Scene schwerlich vergessen, die er selbst, noch als Bischof von London, am 19. Januar 1377 in seiner bischöflichen Kathedrale, der St. Paulskirche, erlebt hatte, als der Herzog sich des zur Verantwortung vorgeladenen Doctors aus Oxford mit empörendem Uebermuth und unter schmählicher Bedrohung gegen seine Person annahm [1]. Inzwischen war aber der Herzog durch die erst im Jahr zuvor statt gehabten Erlebnisse, die lebensgefährlichen Bedrohungen Seitens der aufständischen Bauernschaft gegen seine eigene Person, dermaassen betroffen worden, dass sein Uebermuth und sein Einfluss gebrochen war. Ausserdem, und gewiss unter Mitwirkung dieser Verhältnisse, benahm sich »Johann von Gent« seit einiger Zeit auch in kirchlicher Beziehung mit Zurückhaltung, und ermahnte Wiclif zur Vorsicht [2]. Das konnte dem Erzbischof nicht unbekannt geblieben sein. Demnach lässt sich kaum annehmen, dass die Rücksicht auf den Prinzen den Erzbischof Courtnay bestimmt haben sollte, mit Wiclif säuberlich zu fahren. Eher dürfte der Gedanke an das Parlament und die öffentliche Meinung den Erzbischof zur Vorsicht bewogen haben.

1) Vgl. oben II. Kap. 4. S. 370 folg. VAUGHAN, *John de Wycliffe, a monograph*, 287, ist geneigt, diese Rücksicht als den Hauptbeweggrund des Erzbischofs anzusehen.

2) WILKINS III, 171.

Dienstag den 18. November hatte die Convocation in Oxford Sitzung gehalten; und Tags darauf trat das Parlament in Westminster zusammen. An dieses wandte sich Wiclif mit einer Denkschrift, welche voraussichtlich nicht ganz unbeachtet bleiben sollte. Wenigstens drückte Wiclif selbst die Hoffnung aus, dass seine Eingabe zur Verhandlung kommen würde. Ihrem ganzen Inhalt nach war die Beschwerde so gefasst, dass der Standpunkt der staatlichen Gesetzgebung nie aus den Augen gelassen wurde. Vier Punkte waren darin erörtert: 1) die Mönchsgelübde; 2) die Exemtion des Klerus und der Kirchengüter; 3) was von Zehenten und Opfern zu halten sei; 4) dass die reine Lehre Christi und seiner Apostel vom Abendmahl in den Kirchen offen vorgetragen werden dürfte[1]. Am kürzesten ist der letzte Punkt behandelt; es war auch ganz taktvoll, dass Wiclif auf die Lehre nicht tiefer eingiug, denn König und Parlament waren nicht die Behörden, von denen die Entscheidung über Lehrfragen ausgehen konnte. Desto eingehender erörtert der Verfasser den ersten Punkt, indem er fast die Hälfte der ganzen Denkschrift dem Beweise widmet für den Satz, dass die Klostergelübde nichts als Erfindungen sündiger Menschen seien und aller verpflichtenden Kraft ermangeln. Es geht ein gedoppelter Grundgedanke durch das Ganze hindurch, einerseits der Begriff der reinen Religion Christi, ohne Zuthat von Menschen, andererseits der Gedanke der christlichen Freiheit. Wenn der Verfasser das Recht anspricht, die Schriftlehre vom Sakrament öffentlich vorzutragen, und wenn er, den Fesseln der Klostergelübde gegenüber, für sich und andere die Freiheit begehrt, der reinen und einfachen Regel des Erlösers zu

1) Diese Eingabe an König Richard II. und das Parlament, mit den Anfangsworten: *Plese it to oure most noble and most worthi King Richard,* von welcher noch zwei Handschriften auf uns gekommen sind, eine vollständige, im *Corpus Christi College* zu Cambridge, und eine unvollständige im *Trinity College* zu Dublin, vgl. SHIRLEY, *A Catalogue of the original works of John Wyclif*, 1865. 45, ist von dem Oberbibliothekar der Bodley-Bibliothek in Oxford, Dr. Thomas JAMES, 1608 nebst einer etwas ausführlicheren Streitschrift gegen die Bettelmönche, herausgegeben worden. Neuestens ist diese Schrift unter dem Titel: *A Petition to the King and Parliament,* in den *Select works,* Vol. III, 507—523, auf Grund einer Cambridger Handschrift, von ARNOLD veröffentlicht.

folgen, wenn er den Zwang des Zehentrechts bekämpft, hingegen Zehenten und Opfer nur als Gaben aus gutem Willen billigt, so ist es immer ein Zug der Freiheit, welcher den Verfasser beseelt. Kein Zweifel, dass diese Denkschrift, als eine summarische Darlegung und Rechtfertigung der Gedanken Wiclif's, geeignet war, bei den Vertretern des Landes Anklang zu finden.

Dazu kam noch das berechtigte Mistrauen und die nur zu erklärliche Entrüstung der »Gemeinen« über die Verfassungswidrigkeit und Eigenmächtigkeit, welche darin lag, dass eine während der letzten Parlamentssitzung blos von den Lords angenommene, dem Unterhaus nicht einmal vorgelegte Bill über Verhaften wiclifitischer Reiseprediger durch die Grafschaftsbeamten, in die Gesetzsammlung aufgenommen worden war. Wohin — so fragte man — soll das führen, wenn die Krone nebst den Grossen des Reichs, über die Köpfe der »Gemeinen« hinweg, den Bischöfen die Hand reicht, um die Freiheit der Staatsbürger zu beeinträchtigen und sie unter das Joch der Prälaten in bisher unerhörter Weise zu beugen? Wenn wir uns einen so unverantwortlichen Vorgang gefallen lassen, wo wird zuletzt die gesetzgeberische Vollmacht der Gemeinen bleiben? In Folge dessen reichten die Gemeinen eine nachdrückliche Vorstellung gegen das angebliche »Gesetz« ein, welches ihre Zustimmung niemals erlangt hatte, und drangen auf Annullirung desselben, die denn auch wirklich verfügt wurde[1]. Es lässt sich denken, dass diese Frage in den Kreisen der Deputirten und Patrioten auch noch vor Eröffnung der Parlamentssitzung lebhaft und mit Wärme erörtert wurde. Und da die Spitze der populären Agitation sich gerade gegen die »Prälaten« kehrte, so ist begreiflich, dass der Erzbischof, eingedenk des Schicksals, welches durch die empörten Bauern und Leibeigenen seinem Vorgänger Sudbury bereitet worden war, für gerathen finden mochte, mit dem im Lande hoch geachteten und einflussreichen Dr. Wiclif säuberlich zu fahren, und vollends am Vortage der Eröffnung des Parlaments lieber ein Auge zuzudrücken, als durch

1) Vgl. oben II, 8. IV. S. 676 ff.

rücksichtsloses Vorgehen eine Erbitterung zu der bereits bestehenden Verstimmung hinzuzufügen.

VII.

Wiclif durfte ruhig zu seiner stillen Pfarre in Lutterworth zurückkehren, und erlebte von da an die vollen zwei Jahre lang bis zu seinem Tode keine persönliche Anfechtung mehr von Seiten der englischen Hierarchie. Diese Frist, die ihm noch vergönnt war, hat er mit stiller aber vielseitiger und unermüdlicher Arbeit ausgefüllt. Vor allem widmete er sich in gewissenhafter Treue seinem Pfarramt. Ein grosser Theil seiner in englischer Sprache auf uns gekommenen Predigten gehört ohne Zweifel diesen letzten Jahren seines Lebens an[1]. Uebrigens sah sich Wiclif Alters halber, und weil in Folge der vieljährigen Arbeit seine Körperkraft abnahm und seine Gesundheit erschüttert war, genöthigt, einen Hülfsgeistlichen oder Caplan sich beizugesellen. In dieser Eigenschaft war die zwei letzten Jahre lang und bis zu Wiclif's Tode Johann Horn sein Hülfspriester. Ausserdem ist Johann Purvey Wiclif's unzertrennlicher Begleiter, sein vertrauter Tischgenosse, sein geistesverwandter Gehülfe und Mitarbeiter in der ausgebreiteten Wirksamkeit des Mannes gewesen[2]. Ihm haben wir ohne Zweifel die Aufzeichnung, Sammlung und Aufbewahrung so vieler Predigten Wiclif's zu verdanken. Bei der grossen Arbeit der englischen Bibelübersetzung war abgesehen von Nicolaus Hereford, Johann Purvey der thätigste und verdienstvollste Mitarbeiter Wiclif's. Ja als dieses Werk zum Ziel geführt und die Uebersetzung der gesammten Bibel fertig geworden war, und Wiclif das Bedürfniss einer nochmaligen Durchsicht und bessernden Umarbeitung der englischen Bibel erkannte, da war es sicher Purvey, dem der bedeutendste Theil dieser Revisionsarbeit zufiel; hat er sie doch

1) Vgl. II, Kap. 5. S. 408 folg. 428.

2) Dass Purvey (Purney) Wiclif's Mitarbeiter gewesen, ist aus Knighton's Chronik, Col. 2660 ziemlich klar zu ersehen: *Magistri sui, dum adhuc viveret, commensalis extiterat, — — atque usque ad mortis metas comes individuus ipsum cum doctrinis et opinionibus suis concomitabatur indefesse laborans.*

auch nach Wiclif's Tode fortgeführt, bis sie im Jahre 1388 glücklich zu Ende gebracht war[1].

Ferner lässt sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass auch die Reisepredigt, obwohl durch die Maassregeln der Bischöfe bedroht, wenigstens in beschränktem Maasse und mit einiger Vorsicht, noch fortging. Und der maassgebende Mittelpunkt dieser evangelischen Reisepredigt war, so lange Wiclif noch lebte, Lutterworth. Je engere Schranken aber der Reisepredigt gezogen wurden, desto eifriger betrieb Wiclif die Unterweisung des Volks durch kurze und einfache Traktate in englischer Sprache. Volksschriften in der Muttersprache sollten einigen Ersatz bieten für die nunmehr in engere Grenzen eingeschlossene und direkt angefochtene Reisepredigt. Die grösste Zahl der englischen Traktate Wiclif's, welche auf uns gekommen sind, stammt aus diesen letzten Jahren seines Lebens; und es gibt deren mindestens ein halbes Hundert[2]. Sie lassen sich, wenn wir von Auslegungen einzelner biblischer Abschnitte absehen, ihrem Inhalte nach in zwei Hauptgruppen theilen. Die eine besteht aus kürzeren oder längeren Erklärungen einzelner Stücke des Katechismus, die andere aus Erörterungen der Lehre von der Kirche. Die letzteren sind in vorwiegender Zahl polemisch gehalten, während die ersteren mehr positiv belehrend und erbaulicher Art sind. Um nur einige wenige näher zu bezeichnen, so handeln aus der ersten Gruppe etliche von den 10 Geboten, von den Werken der Barmherzigkeit, von den 7 Todsünden; mehrere erörtern die Pflichten der verschiedenen Stände, sie sind, um Luther's Ausdruck zu gebrauchen, eine Art »Haustafel«. Noch andere handeln vom Gebet, erklären das Vater Unser, auch wohl das *Ave Maria.* Ferner finden wir auch Traktate über das hl. Abendmahl, über Beichte und Absolution. In die zweite Gruppe, deren Angelpunkt die Kirche, mit ihren Aemtern und Gliedern, Institutionen und Funktionen ist, gehören alle diejenigen Traktate, welche wir oben als Schutzschriften für die Reiseprediger und als Streit-

1) Vgl. II, Kap. 6. S. 449 folg.

2) Vgl. SHIRLEY, *A catalogue of the original works of Wyclif*, Oxford 1865, S. 40—49, und Band II. dieses Werkes, S. 563 ff. u. Anhang A. II.

schriften wider deren Gegner erwähnt haben. Andere Aufsätze behandeln das Pfarramt selbst, vorzugsweise als Predigtamt, aber auch die Amtsführung und den Wandel von Pfarrern, welche nicht sind, wie sie sein sollen[1]; dass aber die weltlichen Fürsten und Herren die Geistlichen dazu anhalten sollten, führt eine eigens hiefür abgefasste Schrift aus[2].

An allem, was sein Volk und Vaterland bewegte, von jeher mit lebhaftem Interesse des Geistes und Herzens sich betheiligend, konnte Wiclif nicht unberührt davon bleiben, als von England ein Kreuzzug ausging, der keinen andern Zweck hatte, als die Sache Urban's VI. wider die Anhänger des Gegenpapstes in Avignon, Clemens VII., zu verfechten, und letzteren wo möglich zu stürzen. An die Spitze dieses Kreuzzugs stellte sich nicht ein kriegserfahrener Lord, sondern — ein Prälat der Kirche! Heinrich le Spencer, Bischof von Norwich, war während des Bauernaufstandes 1381 der erste gewesen, welcher den Muth hatte, der Bewegung sich entgegenzuwerfen, und zwar so lange die Fluth noch im Steigen war, und niemand das Herz hatte, sich ihr zu widersetzen. Er befand sich eben auf seinem Landgut Burlee, als er hörte, dass das Volk in Northfolk aufgestanden sei. Augenblicklich machte er sich auf, um sich selbst zu überzeugen, ob dem also sei. Er legte den Panzer an und ging mit seinem kleinen Gefolge von acht Lanzen und etlichen Bogenschützen auf einen Haufen los, unter welchem zwei der Rädelsführer sich befanden; diese liess er auf der Stelle enthaupten und ihre Köpfe in New-Market aufstecken. Nun durchzog er die Landschaft, während seine Schaar stetig wuchs; denn seine Entschlossenheit flösste der erschreckten Ritterschaft und dem Adel wieder Muth ein. Bei North-Walsh stiess er auf ein verschanztes und verbarrikadirtes Lager von Aufständischen; das stürmte er sofort unter Trompetenklang, er selbst hoch zu Ross, mit der Lanze in der Rechten, zersprengte die ganze Schaar, verlegte ihnen den Rückzug, und nahm, nachdem eine grosse Zahl niedergemacht worden war, deren Füh-

1) z. B. *De Apostasia Cleri*, SHIRLEY, Nr. 46. S. 46, im Druck herausgegeben von TODD in Dublin, 1851. ARNOLD, *Select works* III, 430 ff.

2) Nr. 35 bei SHIRLEY, S. 44. In *Select works* III, 213 ff.

rer gefangen. Diejenigen, welche zu Kirchen ihre Zuflucht nahmen, wurden, ungeachtet des Asylrechts, in den Kirchen, sogar am Altar, mit Lanzen und Schwertern durchbohrt. Unter den Führern befand sich auch Johann Lister, ein Färber aus Norwich, der sich König von Norfolk hatte nennen lassen. Ueber die Rädelsführer hielt der Bischof in eigner Person zu Norwich Gericht; sie endeten am Galgen. Ein Chronist rühmt ihn dafür, dass »sein Auge keinen schonte, und seine Hand zur Rache mit Freuden ausgestreckt war«[1]).

Von da an war der Bischof von Norwich als ein Mann von heldenmüthiger Unerschrockenheit und energischer Thatkraft hoch geachtet; ja man schrieb ihm Feldherrntalent zu. Kein Wunder, dass gerade ihm das Zutrauen geschenkt wurde, einen Feldzug leiten zu können, der ein Kreuzzug sein sollte. Vielleicht ist die Vermuthung nicht zu gewagt, dass Heinrich le Spencer sich selbst dazu angeboten und sich von freien Stücken bei Urban VI. um den Auftrag beworben habe, ein Kreuzheer gegen die »Clementiner«, die Anhänger des Gegenpapstes, zu führen.

Der Papst erliess mehr als eine Bulle, worin er den Bischof von Norwich beauftragte, ein Heer zu sammeln und zu befehligen, welches den heiligen Krieg wider Clemens VII. und seine Anhänger auf dem Festlande, hauptsächlich in Frankreich, führen sollte. Ausgedehnte Vollmachten wurden zu diesem Zwecke dem Bischof verliehen: er sollte gegen Clemens VII. und seine sämmtlichen Anhänger, Geistliche und Weltliche, alle Maassregeln ergreifen, Kleriker und Laien bannen, suspendiren, absetzen und verhaften, auch deren Güter einziehen dürfen. Wer an dem Kreuzzug sich ein Jahr lang persönlich betheiligt, aber auch wer einen tüchtigen Kreuzfahrer mit seinen Mitteln stellt, oder das Unternehmen auch nur mit seinem Hab und Gut fördert, soll vollständige Sündenvergebung und dieselben Vorrechte empfangen wie Kreuzfahrer in das heilige Land[2]).

Diese Bullen liess der Bischof in der Session, welche im No-

1) KNIGHTON Col. 2638 folg. WALSINGHAM, *Historia Anglicana*, ed. Riley II, 6 ff.

2) WALSINGHAM, *Hist. Anglicana*, ed. Riley, II, 71 ff., bes. 76 ff.

vember 1382 stattfand, den Mitgliedern des Parlaments eröffnen, machte sie durch Verbreitung von Abschriften allenthalben im Lande bekannt, und liess dieselben an Kirchenthüren und Klosterpforten anheften, damit jedermann davon Kenntniss nehmen könne [1].] Kraft »apostolischer Vollmacht« stellte der Bischof Ablassbriefe aus [2], und nun ging eine Agitation los, welche möglichst Viele zur persönlichen Theilnahme an dem Kreuzzug werben, und Andere wenigstens zur Beförderung desselben durch Geld und Geldeswerth bewegen sollte. Eine Zeit lang scheint der Erfolg dieser Bemühungen nicht allenthalben den Wünschen und Bedürfnissen entsprochen zu haben; wenigstens klagt der Bischof in einem Rundschreiben an die Pfarrer und Kaplane des Sprengels von York, über allzu geringe Frucht, und schärft ihnen ein, dass sie ihre Pfarrkinder auf diese für das Seelenheil so günstige Gelegenheit gehörig aufmerksam machen, und die Säumigen, seien sie reich oder arm, namentlich im Beichtstuhl mit Klugheit dazu bewegen sollen, zu thun was in ihren Kräften stehe; jeden Gegner des Unternehmens sollen sie zur Verantwortung vorladen, und dem Bischof oder seinen Commissaren hievon, so wie von den eingehenden Beiträgen genaue Nachricht geben [3]. Ohne Zweifel sind gleichzeitig Sendschreiben gleichlautenden Inhalts an die Pfarrgeistlichkeit in anderen Diöcesen ergangen. Zugleich aber machten, aus besonderem Auftrag des Bischofs von Norwich, Bettelmönche aus verschiedenen Orden die grössten Anstrengungen, um durch Predigten und im Beichtstuhl die Seelen für den bevorstehenden Kreuzzug zu begeistern und zu reichlichen Opfergaben für denselben willig zu machen. Hatte man doch einen mächtigen Schlüssel zu den Herzen in Händen, die verheissene Absolution von aller Schuld und Strafe, die aber anders nicht als um den Preis der Beisteuern zu dem »heiligen Kriege«, zu erlangen war. Das Unternehmen sollte zur gemein-

1) Walsingham II, 72.

2) Walsingham, a. a. O. II, 79 folg. gibt einen solchen wörtlich.

3) a. a. O. II, 78 folg. Das Circular ist datirt vom 9. Febr. 1382, es scheint jedoch 1383 heissen zu sollen, denn im Anfang des Jahres 1382 kann die Sache noch nicht so weit gewesen sein; überdies stimmt das 13. Jahr seit Empfang der Bischofsweihe nur mit dem Jahr 1383.

schaftlichen Sache der gesammten englischen Kirche und Nation gemacht werden. Darauf arbeitete Erzbischof Courtnay hin, ohne Zweifel auf Anregen des Papstes selbst, mittels verschiedener Mandate, welche er am 10. April 1383 gleichzeitig an die Bischöfe seiner Kirchenprovinz, an die gesammte Pfarrgeistlichkeit des Landes gehen liess: in allen Kirchen solle für die Kreuzfahrer und das Gelingen ihres Unternehmens bei der Messe und in Predigten gebetet werden, jeden Mittwoch und Freitag sollen feierliche Bittgänge zum Besten des Kreuzzuges veranstaltet, alle Gemeindeglieder zur Fürbitte ermuntert werden[1]. Ein zweites Mandat schärfte die Collekten für Zwecke des Kreuzzugs ein[2]. Und das dritte ist eine Beglaubigung und Empfehlung für drei Agenten und Einnehmer des Bischofs von Norwich, Behufs der Collekte[3].

Es ist kein Wunder, wenn bei Aufbietung von so ausgedehnten Mitteln schliesslich ein überaus reicher Schatz für die Kriegskasse des Kreuzzugs ersammelt wurde. Waren doch die Summen an Gold und Silber, aber auch an Geldeswerth in Juwelen, Schmucksachen und Ringen, silbernen Löffeln und Platten, die von Männern und Frauen, zumal von vornehmen und reichen Damen, beigesteuert wurden, ganz unglaublich gross. Eine Dame von Rang soll allein 100 Pfund Silber beigesteuert haben, und viele gaben weit über ihre Kräfte, so dass selbst ein geistlicher Chronist meint, es sei dadurch der Nationalwohlstand, so weit er sich in Privathänden befand, beeinträchtigt worden[4]. Aber die angebotenen Gnadenschätze waren auch etwas werth. Denn die Ablässe, welche kraft päpstlicher Vollmacht für Beiträge zu dem Kreuzzug ausgestellt wurden, waren gültig für Lebendige und Todte. Es ging von Mund zu Mund, dass einer von den bischöflichen Commissaren ausgesprochen hatte, auf ihr Gebot stiegen Engel vom Himmel, um Seelen im Fegefeuer aus ihrer Pein zu erlösen

1) WILKINS, *Concilia Magnae Britanniae* III, 176 folg.

2) a. a. O. III, 177.

3) a. a. O. III, 177 folg.

4) KNIGHTON, *De eventibus Angliae* lib. V. Col. 2671: *Et sic secretus thesaurus regni, qui in manibus erat mulierum, periclitatus est.* Vgl. WALSINGHAM, *Hist. Anglicana* ed. Riley II, 85.

und flugs in den Himmel zu versetzen[1]. In einer anderen Tonart, aber zu demselben Zwecke, den Kreuzzug populär zu machen, preist denselben der Erzbischof von Canterbury an, wenn er in seinem Mandat vom 10. April 1383 das Nationalgefühl und den englischen Patriotismus für das Unternehmen zu begeistern sucht durch die Erinnerung, es gehe gegen Frankreich, den Erbfeind Englands, denn Frankreich sei der Hauptgönner des Gegenpapstes; ferner das Staatswohl sei mit dem Heil der Kirche untrennbar eins; und um den Anstoss hinwegzuräumen, welchen die Kriegführung durch einen Prälaten jedem Unbefangenen natürlich geben musste, versichert der Erzbischof, der Krieg werde doch nur geführt, um den Frieden zu sichern[2].

Zu solchen Dingen konnte Wiclif weder gut sehen noch stille schweigen. Er hat mehr als einmal auf den Kreuzzug ein Streiflicht fallen lassen, aber auch eigens denselben besprochen. Im Sommer 1383 liess er einen kleinen Traktat in lateinischer Sprache erscheinen, der den Titel führt: »Der Kreuzzug, oder wider die Kriege der Kleriker«[3]. Er beleuchtet in dieser Flugschrift die Sache von verschiedenen Seiten und verurtheilt diesen Kreuzzug mit allem was darum und daran ist, auf's schärfste, erstlich weil es überhaupt ein Krieg ist, sodann, weil ein Krieg, zu welchem der Papst auffordert, unter allen Umständen Christo zuwider ist; ferner, weil der ganze Zank zwischen den feindlichen Päpsten im Grunde nur auf die weltliche Macht und

1) KNIGHTON, a. a. O. 2671. Eine Grosssprecherei von gotteslästerlicher Art, welche an Tetzel erinnert.

2) WILKINS III, 177: *praecipue contra Francigenas, ipsorum schismaticorum principales fautores, et domini nostri regis et regni Angliae capitales inimicos pro pace ecclesiae acquirenda et defensione regni, — — quod neque pax ecclesiae sine regno, neque regno salus poterit nisi per ecclesiam provenire* etc.

3) *Cruciata seu contra bella clericorum*, lautet der Titel eines bis jetzt noch ungedruckten Traktats in zehn Kapiteln, von welchem derzeit nur noch in Wien Handschriften vorhanden sind, und zwar nicht weniger als sechs, s. SHIRLEY, *Original works of Wyclif* 1865. 25. Nr. 75. In der jetzt mit Nr. 3929 bezeichneten Handschrift der Wiener Hof- und Staatsbibliothek, die ich benützt habe, ist am Schluss dieses Traktates des Verfassers Name genannt: *Explicit Cruciata Venerabilis et evangelici Doctoris Mgri Joannis Wyklef.*

Oberherrlichkeit sich bezieht, die dem Papst überhaupt nicht gebühre und dem Vorbild Christi völlig zuwider sei. Wenn man aber vollends vorgebe, dass jedem der für diesen Kreuzzug etwas thue, Lösung von aller Sündenschuld und Strafe zu Theil werde, so sei das eine Lüge und ein »Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte«. Die Bettelmönche aber, welche dieses Werk in ihren Predigten befördern und sich den Collekten für dasselbe unterziehen, seien geradezu Feinde der Kirche; sie und alle die Cardinäle und Engländer am päpstlichen Hofe, welche das Land in dieser Weise plündern, müssten vor allem dieses unrechte Gut wieder erstatten, wenn sie Vergebung ihrer Sünde erlangen wollten.

Ich kenne keine Schrift von Wiclif, worin er mit grösserer Freimüthigkeit und mit schneidigerem Wort das widerchristliche Wesen blosstellte und bekämpfte, welches wie in der grossen Papstspaltung überhaupt, so insbesondere in der Veranstaltung eines wirklichen Krieges lag, der zum Zwecke hatte, mit Waffengewalt und Blutvergiessen den einen Papst nebst seinen Anhängern zu vernichten[1]. Er bezeichnet die Aufrichtung des Kreuzes durch Urban VI. als eine Verfolgung treuer Christen und als eine Verkehrung des Glaubens. Es sei ein Beweis von der Uebermacht der Partei des Teufels, dass Könige und andere Machthaber den Befehl erlassen, jeden zu bannen und zu verhaften, der dieser Partei widerspreche oder sie nicht thätig befördere. Nun gebe es wenige oder gar keine Leute, die es wagen in dieser Sache sich dem Märtyrertode auszusetzen, und doch habe es seit der Zeit

1) *Cruciata* c. 2. Handschrift 3929. fol. 234. Col. 1, führt Wiclif aus: Wie der Satan durch eine Grundsünde, den Stolz, das menschliche Geschlecht vergiftet hat, so habe er zum andern Mal durch Ausstattung mit Grundbesitz, der Regel Christi zuwider, die Geistlichkeit vergiftet, und durch Eröffnung einer Lüge über seine Sündenvergebung und seinen Ablass die gesammte abendländische Kirche krank gemacht, da unsere ganze abendländische Christenheit es mit dem einen oder dem anderen Papste hält, die doch alle beide offenbar Widerchristen sind (*et uterque ipsorum sit patule antichristus*). — Das stärkste liegt übrigens in der durchherrschenden Auffassung, dass es in der Gegenwart im Grunde nur zwei Parteien gebe, die auf's schroffste sich gegenüber stehen, die Partei des Herrn Christi, und die Partei des Teufels (*pars domini — pars ista diaboli*, c. 3. fol. 234. Col. 4; fol. 235. Col. 1).

Christi nie eine bessere Sache gegeben, für die man habe das Märtyrerthum erleiden können, und nie einen ruhmvolleren Sieg für den, welcher es wagt für die Sache des Herrn einzustehen. Nicht genug, dass so viele Tausende um's Leben kommen, und dass England mit Gleissnerei und Täuschungskünsten ausgesogen werde; das schlimmste sei, dass viele von denen, welche in dem Kreuzzuge fallen, während der Antichrist vorgibt, sie kommen ohne irgend eine Strafe in den Himmel, in dieser glaubenswidrigen Verfolgung ungläubig sterben[1]).

Wie lässt sich diesem schlimmen Schaden abhelfen, der schliesslich die ganze Kirche in Verwirrung zu bringen droht? Auf diese Frage antwortet Wiclif: Die ganze Spaltung ist eine Folge des sittlichen Abfalls von Christo und seinem armen und reinen Wandel. Soll es besser werden, so muss die Kirche zu dem demüthigen armen Wandel Christi und zu seinem reinen Worte zurückgeführt werden. Demgemäss denkt er in erster Linie an Fürsten und Herren. Er meint, Kaiser und Könige haben thörichter Weise die Kirche mit Gütern und Herrschaften ausgestattet; das müssten sie nach Möglichkeit wieder gut machen, und den Frieden wieder herstellen. Wiclif vergleicht, nach seiner rücksichtslos derben Manier, das Schisma der beiden Päpste mit dem Zerren und Zanken von Hunden um einen Knochen, und meint, die Fürsten sollten den Knochen selbst, d. h. die weltliche Macht des Papstthums beseitigen; tragen sie doch das Schwert nicht umsonst[2]). Aber auch alle Ritter Christi sollten in dieser Sache den armen Christen, die es mit Christo halten, treu zur Seite

1) *Cruciata* c. 3. fol. 234. Col. 4; fol. 235. Col. 1: *Pauci vel nulli sunt, qui audent se exponere martyrio in hac causa; et tamen scimus, quod a tempore Christi non fuit melior causa martyrii, nec gloriosior triumphus illi, qui in causa domini audet stare. Non enim quietatur persecucio in multis millibus corporum occisorum, nec solum in fraudulentis spoliationibus hypocritarum, ut specialiter patet in Anglia, sed, quod est gravius, in subversione fidei et perfida exaltatione partis diaboli, sic quod multi occisorum, quos Antichristus dicit sine pöna ad cölum ascendere, moriuntur infideliter in hac persecutione perfida jam regnante.*

2) a. a. O. c. 2. fol. 233. Col. 3: *Videtur quod eorum interest prudenter aufferre hoc dissensionis seminarium, sicut canibus pro osse rixantibus — — os ipsum celeriter semovere.*

stehen, und unter sich zusammenhalten; das würde ihnen zu einem grossen Sieg und Ruhm verhelfen. Ja die ganze Christenheit sollte sich Mühe geben, die Bosheit niederzubeugen und die Kirche zu dem Stand apostolischer Armuth zurückzuführen, und die Mittel zu zerstören, durch welche der Widerchrist die Kirche verführt[1].

Diese Denkschrift, im Sommer 1383 verfasst, gibt auf's deutlichste zu erkennen, dass Wiclif durch die Inquisitionsmaassregeln, welche Erzbischof Courtnay gegen ihn und seine Freunde das Jahr zuvor ergriffen hatte, nicht im mindesten eingeschüchtert war. Spricht er sich doch ganz ungescheut und nachdrücklich wider beide Päpste und wider den von Urban VI. befohlenen, vom Erzbischof begünstigten, von einem englischen Bischof unternommenen Kreuzzug aus.

Auch selbst in einem eigens an den Erzbischof von Canterbury gerichteten Schreiben, das um dieselbe Zeit abgefasst sein muss, äussert Wiclif seine schriftmässigen Bedenken gegen die sittliche Zulässigkeit eines Kreuzzugs zur Vertheidigung der Sache des Papstes: Nur dasjenige, was aus Liebe hervorgeht, finde Wohlgefallen bei dem Herrn Jesu; nun sei es aber wahrscheinlich, dass weder die Tödtung von Menschen noch die Verarmung ganzer Landschaften aus der Liebe zu dem Herrn Jesu Christo hervorgegangen sei. Somit habe es den Anschein, als sei das kein triftiger Grund zum Märtyrertode, zur Verarmung des Volkes und zu so angstvoller und schadenbringender Arbeit[2].

Von dem Kreuzzug selbst sei nur so viel hier kurz bemerkt, dass der Bischof von Norwich im Mai 1383 sich einschiffte[3], und

1) *Cruciata* c 2. fol. 234.

2) *Litera missa archiepiscopo Cantuariensi*, Wiener Handschrift, Nr. 1387. fol. 105. Col. 1 ff.: *Dixit tertio idem sacerdos et tenuit, quod nescit ex scriptura, quod ista crucis erectio pro defensione causae papae sit licita, vel quod approbative processit a domino Jesu Christo. Istud autem ex hoc evidet, quod solum opera hominis ex caritate facta a domino approbantur. Sed probabile est, quod nec ista plebis occisio nec terrarum depauperatio processit ex caritate domini Jesu Christi, specialiter cum non sit fides nostra, quod iste papa est caput vel membrum sanctae matris ecclesiae militantis. Et sic videtur, quod ista non sit stabilis causa martyrii, depauperationis* (Manuscript: *depauperatio*) *populi et laboris tam anxii et damnosi.*

3) Walsingham, *Hist. anglicana* ed. Riley II, 88.

von Calais aus mehrere Städte in Flandern einnahm. Aber nach diesem raschen und glücklichen Anfang hielt er sich durch Belagerung der Stadt Ypern auf. Von da an hatte er Unglück; seine Eroberungen sind wie gewonnen, so zerronnen, bis er schliesslich froh sein musste, durch Uebergabe von Gravelingen, was er zu allererst genommen hatte, die ungehinderte Rückkehr nach England (Anfangs October) erkaufen zu können. Der Kreuzzug nahm ein schmachvolles Ende. Nicht genug; vor dem Parlamente, welches Ende October zusammentrat, hatte der Bischof nebst den Feldhauptleuten, die ihm zur Seite gestanden waren, sich noch auf verschiedene Anschuldigungen zu verantworten; der König entzog ihm die Temporalien, und diese erhielt er erst nach zwei Jahren, 1385, wieder[1].

Es war eine traurige Genugthuung für Wiclif, dass der Kreuzzug, vor dem er im voraus gewarnt hatte, ein so trauriges Ende nahm. Er sah eine Strafe Gottes in dieser Erfolglosigkeit. Nur das Eine war ihm noch nicht klar, ob hiemit die ganze Strafe erschöpft sei, oder ob noch weitere Strafen Gottes nachfolgen würden[2].

In dieses oder das nächste Jahr, Wiclif's Todesjahr, müsste seine Vorladung nach Rom fallen, falls dieselbe als geschichtliche Thatsache anzusehen wäre. Die Biographen Wiclif's erzählen einhellig, Papst Urban VI. habe ihn vor seinen Richterstuhl zur Verantwortung geladen, allein Wiclif habe sich in einem direkten Schreiben an den Papst mit seiner leidenden Gesundheit entschuldigt, aber darin zugleich ein freimüthiges Bekenntniss von seinen Ueberzeugungen niedergelegt[3]. Da ist vor allem befremd-

1) Walsingham, *Hist. angl.* II, 104. 109. 141. vgl. Pauli, Geschichte von England, IV, 544 ff.

2) In der Schrift *De quatuor sectis novellis*, Wiener Handschrift, Nr. 3929. fol. 225 ff., kommt Wiclif c. 10. fol. 231. Col. 4, auf diesen Kreuzzug zu sprechen, und sagt: *Nec scimus, si iste ultimus transitus nostratum in Flandriam, quem fratres multi istarum sectarum quatuor regularunt, sit a Deo punitus ad regulam, vel adhuc ejus punitio sit futura.* Unter den »vier Sekten«, welche eine so hervorragende Rolle bei dem Kreuzzug gespielt haben, versteht Wiclif begüterte Priester, Mönche, Stiftsherren und Bettelorden.

3) Foxe, *Acts and Monuments*, ed. 1844. III, 49. Lewis, *History*

lich, dass niemand sich auf eine gleichzeitige Nachricht beruft, welche Zeugniss dafür ablegte, dass Wiclif nach Rom citirt worden sei. Nicht ein einziger von jenen Chronisten, welchen wir gewisse Angaben über Wiclif's Person und Leben verdanken, sagt auch nur ein Wort davon, dass Wiclif vom Papste selbst zur Verantwortung vorgeladen worden sei. Die Annahme, dass eine direkte Vorladung vor die päpstliche Kurie an ihn ergangen sei, beruht vielmehr lediglich auf Schlussfolgerungen aus einem Schriftstück aus Wiclif's eigener Feder, welches aber in keinem Fall als ein unzweideutiges Zeugniss für den fraglichen Umstand angesehen werden kann. Es ist dies das sogenannte Schreiben Wiclif's an Papst Urban VI. 1) Allein dieses Schriftstück ist, wenn wir es vorurtheilslos prüfen, weder der Form nach ein Brief, noch dem Inhalt nach eine Entschuldigung, gegenüber erhaltener Vorladung. Es lässt sich nicht eine Spur von wirklicher Briefform entdecken, weder eine Anrede im Eingang, noch irgend ein Zug im Laufe des Ganzen, welcher einer brieflichen Ansprache gliche. Ohnehin ist unter den angeblichen Briefen Wiclif's dies keineswegs der einzige, welcher irriger Weise in diese Kategorie gebracht worden ist 2). Aber diejenigen, welche unzweifelhaft als Briefe anzuerkennen sind, entbehren wenigstens der charakteristischen Anrede nicht 3). Ja die Art und Weise, in welcher das

122 folg. VAUGHAN, *Life and Opinions* II, 121 ff. *John de Wycliffe, a monograph*, 320 ff.

1) Das Stück ist sowohl in lateinischer als in englischer Sprache in Handschriften erhalten, lateinisch in fünf Wiener Handschriften, englisch in zwei Oxforder Handschriften, ausserdem in einer Abschrift aus dem XVII. Jahrhundert, vgl. SHIRLEY, *A catalogue*, 21. folg. 47. Nr. 55. Das Englische ist, wie ARNOLD, s. u., ganz richtig urtheilt, eine Ueberarbeitung des Lateinischen, welches jedenfalls das Original ist. Abgedruckt ist die englische Fassung bei LEWIS 333; VAUGHAN, *Life and Opinions* II, 435; *John de Wycliffe*, 576; neuestens bei ARNOLD, *Select english works of John Wyclif*. Vol. III. Oxford 1871. 504 ff. Die lateinische Fassung s. bei SHIRLEY, *Fasciculi zizan.* 341 folg., und unten Band II, Anhang B. Nr. VIII.

2) SHIRLEY zählt im *Catalogue of the original works of Wyclif*, 21 folg. acht »Briefe« auf; unter diesen verdient meines Erachtens nur die Hälfte diesen Namen, s. Band II. Anhang A. II. S. 562 folg. Am zweifellosesten ist mir seit geraumer Zeit die Thatsache, dass die angebliche *Epistola ad simplices sacerdotes* kein Brief ist. S. oben II. Kap. 5. S. 426.

3) Das Schreiben an den Erzbischof hat die Anrede: *Venerabilis in*

Schriftstück den Papst erwähnt, ist ein positiver Beweis gegen die Annahme, dass dasselbe ein Schreiben an den Papst selber sei. Nicht weniger als neunmal wird im Laufe dieses kurzen Stückes der Papst genannt, aber ausnahmslos ist von ihm in der dritten Person die Rede, niemals wird er selbst angesprochen, wohl aber nennt ihn Wiclif mehr als einmal »unser Papst«[1]. Dies »unser« lässt erkennen, dass der Verfasser Landsleute vor Augen hat. Und nehmen wir noch dazu, dass die Rede, welche vom Anfang an bis über die Mitte hinaus in der ersten Person des Singular einhergeht, und wie ein ganz persönliches Bekenntniss lautet, gegen den Schluss in die erste Person des Plural übergeht und zweimal sich zu einer Ermahnung in communikativer Form gestaltet[2], so dürfte die Vermuthung nicht zu gewagt erscheinen, dass wir entweder das Bruchstück einer Predigt oder einer an englische Leser gerichteten Denkschrift vor uns haben. Am meisten Wahrscheinlichkeit dürfte, wenn wir uns nach einer bestimmten Veranlassung dieser Niederschrift umsehen, für die Vermuthung sein, dass Wiclif in dem Zeitpunkte, wo sein Freund Nicolaus Hereford sich nach Rom auf den Weg machte, um sich dort zu verantworten, diese Erklärung aufgesetzt habe. Vielleicht steht auch dasjenige, was in dem Schriftstück wirklich Entschuldigung ist, mit dem von uns vermutheten Anlass in pragmatischem Zusammenhang. Mochte Hereford selbst wünschen und beantragen, dass Wiclif die Reise nach Rom mit ihm unternehme, oder mochte dessen Unternehmen bei manchen Freunden Wiclif's als ein Beweis von Glauben und Muth Beifall finden, so dass sie hofften, wenn Wiclif selbst mit nach Rom pilgerte, so könnte um so eher ein Erfolg für die gemeinschaftliche Sache erzielt werden: in beiden Fällen sah sich Wiclif veranlasst, sich über die Sache auszusprechen. Und mehr wie eine Rechtfertigung gegenüber von

Christo pater et domine! Und der Brief selbst beginnt: *Vester sacerdos pauper et humilis sub spe paterni auxilii pandit vestrae Reverentiae ostia cordis sui* etc. Wiener Handschrift 1387. fol. 105, Col. 1.

1) Dreimal *Romanus pontifex*, dreimal *papa* oder *papa aut cardinales*, zweimal *papa noster*, einmal *papa noster Urbanus sextus*.

2) *rogare debemus; — igitur rogemus Dominum cujuslibet creaturae; et rogemus spiritualiter —*.

Einverstandenen, als wie eine Entschuldigung vor Oberen, die ihn vorgeladen hätten, lauten die hier einschlagenden Worte; am allerwenigsten aber klingen sie wie die Antwort auf eine direkt vom Papst und seiner Kurie ausgegangene Vorladung.

Obige Gedanken über die Lage der Dinge und die mögliche Veranlassung des merkwürdigen Schriftstücks wollen nicht mehr sein als Vermuthungen. Aber dass dieses Stück nicht ein Schreiben an Papst Urban VI. ist, das steht für mich fest[1]. Diese Thatsache vorausgesetzt, so werden alle die Urtheile, welche man über das Stück selbst bisher gefällt hat, hinfällig; sei's dass man dasselbe um der Freimüthigkeit, der Schärfe und des ironischen Tones willen, die man darin fand, bewunderte[2], sei's dass man seinen Inhalt als gleissnerisch und unehrbietig tadelte[3]. Ist die Schrift, wie wir aus inneren Gründen überzeugt sind, vielmehr eine Aussprache an Einverstandene, so bedurfte es weder eines besonderen Muthes um so scharfe Worte zu führen, noch kann dem Verfasser billigerweise der Vorwurf eines unehrerbietigen Tons und taktlosen Verfahrens gemacht werden.

Wenn auch die angebliche Vorladung nach Rom in die Reihe grundloser Ueberlieferungen und Vorurtheile versetzt werden muss, so schwebte Wiclif in seinen letzten Lebensjahren dennoch stets in Gefahr. Er war sich dessen auch wohl bewusst und darauf gefasst, als Streiter für die Sache Christi noch mehr verfolgt zu werden, ja sein Leben als Märtyrer zu enden. Im *Trialogus* spricht er mehr als einmal davon; z. B.: »Wir brauchen nicht zu

1) Allerdings tritt dieser Behauptung das äussere Zeugniss der Handschriften entgegen, welche nachweislich seit dem zweiten Jahrzehent des XV. Jahrhunderts, dem Stücke entweder den Titel geben: *Epistola missa papae Urbano sexto* (so Wiener Handschrift 1387), oder einen ähnlichen anderen. Allein es lag doch ein Zeitraum von 30 Jahren zwischen der Abfassung durch Wiclif und der Fertigung dieser Abschriften. Und in dieser Zwischenzeit haben manche der kleineren Schriften Wiclif's eine ähnliche Geschichte gehabt, z. B. die angebliche *Epistola missa ad simplices sacerdotes.*

2) VAUGHAN, *John de Wycliffe, a monograph*, 320. Oscar JÄGER, John Wycliffe. Halle 1854. 59.

3) KERKER, Art. Wicliffe, in dem katholischen Kirchenlexicon, XI, 935: »Wicliffe entschuldigte sich in einem gleissnerischen Schreiben, worin er dem Papst über seine Lebensweise u. s. w. eine hofmeisterliche Lection las.«

den Heiden zu gehen, um den Märtyrertod zu erdulden; wir dürfen nur das Gesetz Christi beharrlich predigen, auch den weltlich begüterten Prälaten, so wird im Augenblick ein blühendes Märtyrerthum da sein, wenn wir im Glauben und Geduld ausdauern[1].«

Eine Zeit lang hat man in gewissen Kreisen angenommen, Wiclif sei entweder durch das Urtheil einer Behörde verbannt und des Landes verwiesen worden, oder er habe sich freiwillig in ein Exil begeben, aus dem er jedoch nach einiger Zeit zurückgekehrt sein müsste. Johann Foxe meint aus Thomas Netter von Walden entnehmen zu können, dass Wiclif verbannt worden sei, oder wenigstens sich irgendwo heimlich verborgen habe[2]. Weiter ausgemalt lautet die Sage, Wiclif habe sich freiwillig in das Exil begeben, indem er eine Reise nach Böhmen gemacht habe; die Böhmen seien schon vorher mit einer Irrlehre angesteckt gewesen, Wiclif aber habe sie erst recht darin bestärkt, dass sie dem Priesterstand wenig Ehrerbietung und dem Papst gar keine Achtung erweisen sollten. Ich finde bei Chronisten und anderen Schriftstellern des XIV. und XV. Jahrhunderts noch keine Spur von dieser Sage, sie scheint erst im XVI. Jahrhundert aufgekommen zu sein. Wenn ich nicht irre, so war es der Italiener Polydorus Vergilius, welcher diese Fabel zuerst aufgebracht hat. Derselbe war im Jahre 1509 als päpstlicher Sendling nach England gekommen, erlangte durch die Gunst Heinrich's VIII. eine ansehnliche kirchliche Würde in England, kehrte jedoch in höherem Alter in sein Vaterland zurück und starb 1555 in seiner Geburtsstadt Urbino. In seiner englischen Geschichte hat er obige Erzählung in zuversichtlichem Tone mitgetheilt[3], obgleich dieselbe weiter nichts als eine Vermuthung aus eigenen Mitteln zu sein scheint, welche dazu dienen sollte, den Zusammenhang zwischen Wiclif und dem Hussitismus pragmatisch zu erklären, freilich mittels einer Angabe, welche ganz die Farbe der abenteuerlichen Dichtung des Mittelalters an sich trägt.

1) *Trialogus* III, 15. S. 181 folg.: *Sed praedicemus constanter legem Christi, etiam praelatis Caesariis, et statim aderit florens martirium, si in fide et patientia perduremus.*

2) *Acts and Monuments,* ed. Townsend, London 1844. III, 49. 53.

3) Polydori VERGILII Urbinatis *Anglicae historiae libri XXVI.*

Diese vollkommen bodenlose und doch ganz kategorisch hingestellte Angabe des Italieners hat schon ein Zeitgenosse, der Engländer Leland, gebührend abgefertigt und als dasjenige bezeichnet, was sie in der That ist, als leeren Wind und hohlen Traum [1]. Allein die wichtigsten Schriften Leland's, auch sein Werk über die britischen Schriftsteller, sind erst 150 Jahre später gedruckt worden; so ist auch seine Abfertigung jener kecken Unwahrheit des Vergilius [2] den Meisten unbekannt geblieben, und die windige Angabe von Wiclif's Reise nach Böhmen hat hie und da Glauben gefunden, z. B. bei Bischof Bale, von dem sie Flacius überkommen hat u. s. w. [3]

Allein es unterliegt nicht dem mindesten Zweifel, dass Wiclif die letzten Jahre seines Lebens ohne Unterbrechung in der Heimath, und in der Stadt Lutterworth, wo er das Pfarramt bekleidete, zugebracht hat. Nicht einmal die Annahme besitzt einige Wahrscheinlichkeit, dass er aus Gründen der Vorsicht sich sehr still verhalten haben möge, um die Blicke der Gegner nicht auf sich zu lenken. Im Gegentheil beweisen die Schriften, welche er

Basileae 1533 folg. Am Schluss des XIX. Buchs fol. 394 folg. spricht der Verfasser von Wiclif und sagt zuletzt: *Ad extremum homo nimium confidens, cum rationibus veris cogeretur ad bonam redire frugem, tantum abfuit ut pareret, ut etiam maluerit voluntarium petere exilium quam mutare sententiam; qui ad Boëmos nonnulla haeresi ante inquinatos profectus, a rudi gente magno in honore habetur, quam pro accepto beneficio confirmavit, summeque hortatus est in ea remanere sententia, ut ordini sacerdotali parum honoris, et ad Romanum Pontificem nullum respectum haberet.*

1) Der »Vater der englischen Alterthumsforscher«, Johann LELAND † 1552, sagt in seinen *Commentarii de scriptoribus britannicis* ed. Ant. Hall, Oxford 1709. 8⁰. II, 379 folg.: *Quid hic respondebo vanissimis Polydori Vergilii vanitatibus, qui — — disertis et accuratis verbis asserit Vicoclivum, ut alia somnia praeteream, voluntarium exilium petiisse, ac magno postea apud Boëmos in pretio fuisse?* etc.

2) Der moderne Vergilius war in England überhaupt als Lügner bekannt, wie das beissende Wort des berühmten Epigrammatikers OWEN († 1622) bezeugt:

Virgilii duo sunt, alter Maro, tu Polydore
Alter. Tu mendax, ille poëta fuit.

3) BALE, *Centuriae*, Basel 1557. fol. 456. FLACIUS, *Catal. test. verit.* Ausg. Frankf. 1666. S. 726. Anhang 164.

in den drei letzten Lebensjahren herausgab, namentlich der *Trialogus*, aber auch viele Traktate in lateinischer und englischer Sprache, worin er meist eine scharfe Feder führt und einen entschlossenen Ton anschlägt, dass seine Thatkraft keineswegs gelähmt, dass sein Muth unerschüttert geblieben ist. Gottes gnädiger Schutz waltete über ihm, die Feinde mussten ihn unbehelligt lassen. Das mag sich denselben wohl auch dadurch empfohlen haben, weil (was ihnen nicht unbekannt geblieben sein kann) Wiclif zwei Jahre vor seinem Tode einen ersten Schlaganfall erlitten hatte [1]), und dadurch, wenn auch seine Geistes- und Charakterkraft nicht beeinträchtigt wurde, am Auftreten auf irgend einem Schauplatze der Oeffentlichkeit vollkommen verhindert war. Aber auch der persönliche Ruf Wiclif's als gläubiger Christ ist bis zu seinem Tode unangetastet geblieben. Es ist Thatsache, dass zwar eine Anzahl Sätze, die man ihm zuschrieb, als Irrthümer, beziehungsweise als Häresien, verurtheilt worden sind, und er selbst wurde in einigen oberhirtlichen Erlassen allerdings als der Irrlehre »verdächtig« bezeichnet; aber ein Urtheil über seine Person ist von Seiten seiner kirchlichen Oberen nicht gefällt, Wiclif ist bei Lebzeiten nie für einen Irrlehrer oder gar Häretiker erklärt worden, niemals hat ihn auch nur eine Androhung des Banns betroffen. Er blieb nicht blos im Besitz von Amt und Würde als Pfarrer (»*Rector*«) der Stadtgemeinde Lutterworth, sondern auch in voller Hochachtung als Christ und Priester bei der Gemeinde und seinen Landsleuten, bis ihn ein zweiter Schlaganfall traf und er zwei Tage später sein Leben im Frieden beschliessen durfte.

So unbekannt Jahr und Tag seiner Geburt sind, so sicher lässt sich Jahr und Tag seines Todes bestimmen. Zwar fehlt es in letzterer Beziehung nicht an abweichenden Angaben. Der Chronist Walsingham bezeichnet als sein Todesjahr das Jahr 1385 [2]), und der Literarhistoriker Oudin entscheidet sich dafür,

1) Diese Thatsache ist bezeugt durch den Oxforder Theologen, Doctor Thomas Gascoigne, der sie 1441 aus dem Munde eines 80jährigen Priesters, Johannes Horn, mittheilt, welcher die zwei letzten Jahre als Hülfspriester bei Wiclif gearbeitet hatte: *Et iste Wycleff fuit paralyticus per duos annos ante mortem suam*, s. Lewis, *History of Wiclif*, ed. 1820. 336.

2) *Historia Anglicana*, ed. Riley II, 119; *Hypodigma Neustriae in*

dass Wiclif erst 1387 gestorben sei[1]. Allein es sind zwei Zeugnisse vorhanden, welche über den Zeitpunkt geradezu entscheidend sind, das eine von amtlichem, das andere von privatem Charakter. Das erstere Zeugniss besteht in einem Eintrag des bischöflichen Urkundenbuchs von Lincoln, welcher noch unter Bischof Bukingham, der Wiclif's Ordinarius gewesen war, zur Zeit des unmittelbaren Nachfolgers von Wiclif im Pfarramt, und sogar schon im Jahr 1385 gemacht worden ist. Wahrscheinlich war das Collaturrecht der Stelle in Frage gekommen, aus Anlass der Thatsache, dass Wiclif vom König, Eduard III., zu der Pfründe ernannt worden war. Es wurde deshalb eine Erörterung durch Commissare angestellt. Ueber das Ergebniss, welches diese zu Tage förderten, wurde ein Eintrag gemacht, und dieser constatirt die Thatsache, dass die Ernennung Wiclif's zu der Stelle nur wegen damaliger Minderjährigkeit des Patrons von der Krone vollzogen worden sei. Bei dieser Gelegenheit wird amtlich bestätigt, dass Wiclif am 31. December des Jahres 1384 gestorben sei[2]. Ein urkundlicheres, älteres und zuverlässigeres Zeugniss lässt sich kaum denken. Allein das andere Zeugniss, obwohl nur Privatäusserung, hat doch die Beweiskraft einer eidlich erhärteten Aussage aus dem Mund eines Zeitgenossen ja Augenzeugen. Thomas aus der Gascogne (Gascoigne), Doctor der Theologie und Kanzler der Universität Oxford von 1443—1445, gestorben 1457, hat eine Mittheilung über das Lebensende Wiclif's von einem damals 80jährigen Priester Johannes Horn im Jahre 1441, unter feierlicher Betheurung der Wahrheit seiner Aussage empfangen und aufgezeichnet. Diese Aussage geht dahin, dass Wiclif, nachdem er schon zwei Jahre an den Folgen

Anglica, Normanica etc. ed. Camden, Francofurti 1602. fol. 537. Ihm folgt z. B. CAPGRAVE († 1464), *Chronicle of England*, London 1858. 240.

1) *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis*, Lips. 1722. folg. Vol. III, 1048.

2) Die hier einschlagenden Worte lauten: *Inquisitores dicunt, quod dicta Ecclesia* (*de Lutterworth*) *incepit vacare ultimo die Decem.* (*Decembri*) *ultimo praeteriti* (1384) *per mortem Joannis Wycliff ultimi rectoris ejusdem.* Die ganze Stelle, vgl. oben II. Kap. 4. S. 366, aus dem *Registrum Bokyngham*, hat zuerst LEWIS mitgetheilt, S. 44. Anm. d, sodann VAUGHAN, *Life and Opinions* II, 436. Anm. 14. *John de Wycliffe*, 180 folg.

eines Schlaganfalls gelitten hatte, am Tage der unschuldigen Kindlein des Jahres 1384, während er in seiner Pfarrkirche zu Lutterworth die Messe hörte, bei der Elevation einen heftigen Schlaganfall erlitten habe und niedergesunken sei. Durch den Schlag wurde namentlich die Zunge gelähmt, so dass er von dem Augenblick an kein Wort mehr reden konnte, und bis zu seinem Ende, welches am Sonnabend, dem Sylvestertag und Vorabend des Festes der Beschneidung Christi eintrat, sprachlos blieb[1]. Diese Aussage hat der hochbejahrte Priester Johannes Horn, welcher im Todesjahre Wiclif's ein junger Mann von 23 Jahren gewesen sein muss, dem Dr. Gascoigne eidlich bekräftigt[2]. Dieselbe ist auch in jeder Hinsicht vollkommen glaubwürdig. In Betreff des Todestages selbst bestätigen sich die beiden Zeugnisse auf's genaueste. Nur fügt der Augenzeuge Horn noch eine Mittheilung hinzu darüber, an welchem Tage und unter welchen Umständen Wiclif von dem letzten Schlaganfalle, welcher tödtlichen Ausgang hatte, betroffen wurde. Das fand *in die sanctorum Innocentium*, d. h. am 28. December statt, und zwar während der Messe, in der Pfarrkirche zu Lutterworth. Dadurch berichtigen sich die hämischen Bemerkungen einiger feindlich gesinnten Chronisten, Wiclif sei am Tage des heil. Thomas Becket vom Schlage gerührt worden, während er vorgehabt, die Predigt zu halten und sich darin Ausfälle und Lästerungen zu erlauben[3]. Der in den englischen Kirchen des Mittelalters üb-

1) Auch diese werthvolle Mittheilung verdanken wir LEWIS, der die eigenhändige Niederschrift Gascoigne's aus einer Handschrift des *British Museum* in London hat vollständig abdrucken lassen, *History*, Anhang, Nr. 25. S. 336. Sodann hat VAUGHAN, *John de Wycliffe, a monograph*, S. 577, einen neuen Abdruck gegeben.

2) *Et mihi juravit sic dicendo: sicut respondebo coram Deo, novi ista fuisse vera, et quia vidi, testimonium perhibui.* Demnach dürfen wir alles, was in diesem Zeugniss enthalten ist, als beglaubigt annehmen, und es liegt kein Grund vor, zwischen dieser Angabe und der bei einigen Annalisten zu schwanken, als ob der Tag des letzten Schlaganfalls nicht vollkommen fest stünde; vgl. VAUGHAN, *John de Wycliffe, a monograph*, 468: *on the twenty-eight, or as some say, on the twenty-ninht of December* etc.

3) WALSINGHAM, *Historia anglicana* ed. Riley II, 119 folg.: *Die Sancti Thomae, Cantuariensis Archiepiscopi et Martyris — — Johannes de Wiclif, dum in Sanctum Thomam, ut dicitur, eodem die in sua praedicatione,*

liche Feiertag des Erzbischofs Thomas Becket fällt auf den 29. December; nun aber wurde Wiclif, laut des Zeugnisses von Johannes Horn, schon am 28. vom Schlage gerührt. Man merkt die Absicht der Verschiebung, wenn der Chronist behauptet, Wiclif habe die Predigt am Tage des Märtyrers Thomas halten und gegen denselben beleidigende Reden führen wollen; oder wenn derselbe an einer anderen Stelle noch deutlicher sagt, Wiclif sei gerechter Weise am Tage des heil. Thomas, den er oft genug gelästert habe, vom Schlage gerührt worden, und am Tage des heil. Silvester gestorben, den er erbittert habe, indem er sich häufig in seinen Reden Ausfälle gegen ihn erlaubte [1]. Dieser ganze Pragmatismus erledigt sich, so weit er Bezug hat auf Erzbischof Becket, durch die von dem Priester Johannes Horn glaubhaft bezeugte Thatsache, dass Wiclif nicht erst am 29. December, dem Feiertage Thomas Becket's, sondern schon am 28., dem Tage der unschuldigen Kindlein von Bethlehem, vom Schlage gerührt worden ist. Ueberdies beruht die Ansicht von den maasslosen Lästerungen Wiclif's wider den heil. Thomas von Canterbury so wie gegen Papst Silvester entschieden auf Misverständniss [2].

quam dicere praeparaverat, orationes et blasphemias vellet evomere, repente judicio Dei percussus, sensit paralysim omnia membra sua generaliter invasisse etc. Ihm folgt auch hier, s. oben S. 719. Anm. Zeile 2, buchstäblich CAPGRAVE, *Chronicle of England*, London 1858. 240 folg.

1) WALSINGHAM, *Hypodigma Neustriae*, in CAMDEN, *Anglica, Normannica* etc. Francof. 1602 folg.: *Et quidem satis juste die S. Thomae percussus est, quem multotiens lingua blasphemaverat venenata, et die Silvestri temporali morte damnatus est, quem crebris invectionibus exasperaverat in dictis suis.*

2) In den handschriftlich vorhandenen Büchern und Predigten Wiclif's finde ich Thomas Becket nicht selten erwähnt, z. B. *De civili Dominio* I, 34. 39; II, 2. Wiener Handschrift 1341. fol. 79. Col. 2; fol. 94. Col. 2; fol. 157. Col. 1. Festpredigten, Nr. V. Handschrift 3928. fol. 8. Col. 1.—fol. 9. Col. 2. *De Ecclesia* c. 14. Handschrift 1294. fol. 172. Col. 3. Vgl. Wiclif's englische Evang. Predigten, in *Select works* I, 330 folg. Und stets spricht Wiclif zwar nicht mit unbedingter Verehrung, aber doch mit aufrichtiger Hochachtung von Becket. Er verwirft die bei seinen Zeitgenossen theilweise herrschende Auffassung, als sei Becket im Kampfe für das Kirchengut gestorben, und begründet dagegen mit urkundlicher Sachkenntniss die Behauptung, dass der Kampf, den

Uebrigens ist auch die Darstellung nicht geschichtlich treu, welche Vaughan sowohl in seinem früheren als in seinem neueren Werke über Wiclif gegeben hat, als ob derselbe »mit Spendung des gesegneten Brodes im Abendmahl beschäftigt«, oder »in Verrichtung des Gottesdienstes begriffen« gewesen sei, als ihn der Schlag rührte [1]. Dies ist nicht etwa blos eine Ausmalung aus eigenen Mitteln, wie sie dem Historiker erlaubt ist, sondern es ist geradezu unvereinbar mit der Darstellung des allein zuverlässigen Zeugnisses über die letzte Krankheit Wiclif's, wornach er nicht Messe las, sondern Messe hörte, als der Schlagfluss eintrat [2]. Ferner ist es eben so wenig genau, wenn man sagt, in Folge des Schlagflusses sei Wiclif bewusstlos geworden [3]. Der Priester Horn spricht aber kein Wort von Bewusstlosigkeit, sondern nur

Becket geführt, dem Recht der Kirche, ihrer Autonomie gegenüber dem Staate, gegolten habe. Anders lag die Sache des Papstes Silvester in Wiclif's Augen, denn gerade Silvester hatte nach der Geschichtsanschauung, welche Wiclif mit weiten Kreisen des Mittelalters theilt, durch Annahme der angeblichen Schenkung Constantin's des Grossen den Grund gelegt zu dem Grundbesitze des Papstthums, dem Reichthum der Geistlichkeit, und der Verweltlichung der Kirche. Dessen ungeachtet ist Wiclif jederzeit weit entfernt gewesen über Silvester zu richten, als hätte er mit jener Handlung eine unverzeihliche Sünde begangen. Wiclif hat die Annahme des dargebotenen Grundbesitzes zwar für eine Sünde gehalten, aber auch vorausgesetzt, dass Silvester in guter Meinung gehandelt habe, und dass ihm diese Sünde von Gott verziehen worden sei, mindestens in der Todesstunde. Vgl. *Trialogus* III, c. 20; IV, c. 17. *Supplementum Trialogi* c. 1. 2, in meiner Ausgabe des *Trialogus* S. 196. 303 folg. 407 ff. Festpredigten, Nr. VI (am Silvestertage), Wiener Handschrift 3928. fol. 10. Col. 2—fol. 12. Col. 1. Nirgends finde ich maasslosen Tadel gegen Silvester ausgesprochen. Somit ist obige boshafte Bemerkung des päpstlich gesinnten Chronisten, auch sachlich betrachtet, durchaus unbegründet.

1) *Life and Opinions* II, 224: *He is said to have been employed in administering the bread of the eucharist, when availed by his last sickness.* Und in *John de Wycliffe, a monograph* heisst es 468: *While engaged in the service of the church at Lutterworth, he was seized with palsy.*

2) *Audiens missam in ecclesia sua de Lyttyrworth circa elevationem sacramenti altaris decidit percussus magna paralysi,* lautet die Aufzeichnung Gascoigne's aus dem Munde des Joh. Horn, bei Lewis 336.

3) Vaughan, *Life and Opinions* II, 224: *The paralysis deprived him at once of consciousness.* Vorsichtiger drückte sich derselbe Schriftsteller später aus, *John de Wycliffe* 468: *He does not speak nor even seems to be conscious.*

von einem heftigen Schlagflusse, in Folge dessen Wiclif niedersank; er erwähnt im besonderen nur die Lähmung seiner Zunge, so dass er von jenem Augenblicke an bis zu seinem Tode nie mehr sprechen konnte. Dass aber Sprachlosigkeit und Bewusstlosigkeit zweierlei Ding ist, bedarf keiner ausführlichen Erinnerung; es ist wenigstens denkbar, dass der gelähmte Mann wieder zu sich gekommen ist, und aller der theilnehmenden Liebe und Pflege, die ihm in seinen letzten Tagen von seinen Freunden, dem jungen Kaplan Johann Horn, dem treuen Genossen seiner Arbeiten Johann Purvey, und anderen, gewidmet wurde, bewusst war und wenn auch ohne Worte, mit Mienen und Gebehrden sich dankbar bezeigte. Die Beschreibung seines Zustandes bei Gascoigne macht gerade durch die wiederholte und geflissentliche Erwähnung der Sprachlosigkeit eher den Eindruck, als dürfte der Kranke doch nicht bewusstlos gewesen sein; denn in diesem Fall wäre es ja nichts ausserordentliches, im Gegentheil eine sehr natürliche Sache gewesen, wenn derselbe nicht mehr zum Worte kam [1].

Am Silvestertag den 31. December 1384 wurde Johann von Wiclif von dem Zustande der Lähmung durch den Tod erlöst.

Gegner seiner Bestrebungen haben noch über sein Grab hinaus ihn mit fanatischen Auslassungen verfolgt. Ein schon mehrfach genannter Annalist spricht sich über den Schlagfluss so aus: »Am Tage des heil. Thomas von Canterbury ist das Werkzeug des Teufels, der Feind der Kirche, die Verwirrung des Volks, ein Abgott der Ketzer, ein Spiegel der Heuchler, ein Anstifter der Spaltung, ein Säemann des Hasses, ein Werkmeister der Lüge, Johann von Wiclif — plötzlich von Gottes Gericht geschlagen worden« u. s. w. [2] Und von dem Todestage vollends heisst es: »An diesem Tage hat er den bösartigen Geist ausgehaucht nach

1) Die Fortsetzung der Worte, S. 719, Anm. 2, lautet bei LEWIS 336: *percussus magna paralysi, et specialiter in lingua, ita quod nec tunc nec postea loqui potuit usque ad mortem suam; in introitu autem sui in ecclesiam suam loquebatur, sed sic ut percussus paralysi in eadem die loqui non potuit, nec unquam postea loquebatur.*

2) WALSINGHAM, *Hist. anglicana*, ed. Riley II, 119 folg. cf. CAPGRAVE, *Chronicle* 1858. S. 240.

den dem Licht entlegenen Sitzen« u. s. w.[1]). — Es ist ja heut zu Tage nicht nöthig, solch giftigen Reden noch entgegenzutreten. Wohl aber fühlen wir uns beim Abtreten des Mannes vom Schauplatze der Geschichte aufgefordert, diejenigen Züge des Geistes und Gemüths, die im Laufe seines Lebens vor unser Auge getreten sind, noch einmal in einem Gesammtbilde zu vereinigen.

VIII.

Wiclif's Bedeutung erscheint, von unserer Zeit aus gesehen, fünf Jahrhunderte nach seinem Zeitalter, keineswegs geringer, als sie seinen eigenen Zeitgenossen, so weit dieselben nicht parteiisch gegen ihn eingenommen waren, sich dargestellt hat. Allein der Schwerpunkt seiner Persönlichkeit und seines Wirkens liegt, wie die Gegenwart urtheilen muss, anderswo als da, wo sein eigenes Zeitalter denselben fand. Seine Zeitgenossen, und nicht blos Verehrer sondern auch Gegner, hielten wissenschaftliche Virtuosität für seine Grösse und seinen auszeichnendsten Vorzug. Galt er doch nicht blos seinen Anhängern sondern selbst Gegnern, in Hinsicht der Gelehrsamkeit, wissenschaftlichen Tüchtigkeit und Meisterschaft geradezu als unvergleichlich, und als ein Stern erster Grösse[2]). Nun beziehen sich diese Urtheile sämmtlich auf

1) WALSINGHAM, *Hypodigma Neustriae*, in *Anglica, Normannica* etc. ed. CAMDEN, *Francof.* 1602. fol. 537.

2) Wenn Gegner ein solches Urtheil aussprechen, so fällt das natürlich am schwersten in's Gewicht. Nun ist der Chronist von Leicester, Heinrich KNIGHTON, ein Mann, der seine Abneigung gegen Wiclif und dessen Partei bei jeder Gelegenheit an den Tag legt. Dessen ungeachtet kann er nicht umhin ihm das Zeugniss zu geben: *Doctor in Theologia eminentissimus in diebus illis. In Philosophia nulli reputabatur secundus, in scholasticis disciplinis incomparabilis. Hic maxime nitebatur aliorum ingenia subtilitate scientiae et profunditate ingenii sui transscendere. Historiae anglicanae scriptores*, London 1652. T. III. Col. 2644. Und von einem Gegner, der mehr als einmal ihm im Leben gegenübergetreten ist, dem Carmeliter Johann Cunningham, erwähnt ein Schüler, Thomas Netter von Walden, dass jener die ausgezeichnete Gelehrsamkeit Wiclif's bewundert habe (*admiratur in Wiclefo doctrinae excellentiam*, LEWIS XXIII). — Von Seiten der Anhänger mag es genügen, auf das vielbesprochene Zeugniss der Universität Oxford vom Jahr 1406 hinzuweisen, welches *sententiarum profunditas* an ihm rühmt und von ihm urtheilt, dass er *in logi-*

die scholastische Wissenschaft in philosophischen sowohl als theologischen Fächern; und mit der Scholastik überhaupt hat auch Wiclif's scholastische Meisterschaft an Werthschätzung bei den Spätergeborenen namhaft verloren. Dessen ungeachtet bekennen wir aufrichtig, dass nach unserem Dafürhalten des Dings zu viel geschehen ist, und dass Wiclif's wissenschaftliche Bedeutung meistens unterschätzt zu werden pflegt[1].

Erklärlich ist die in neuerer Zeit herkömmliche Misachtung aus mehreren Umständen. Einmal ist die sehr unbefriedigende Textgestalt, in welcher der Trialogus bisher vorlag, für manches absprechende Urtheil über Wiclif verantwortlich zu machen. Ferner kommt in seinen Schriften Vieles, was in unseren Augen als eine schriftstellerische Untugend erscheint, nicht auf Rechnung des Mannes, sondern seines Zeitalters und der scholastischen Sitte beziehungsweise Unsitte. Der völlig unklassische Sprachschatz, die überwiegend nüchterne Ausdrucksweise, das knappe logische Maass der Gedanken, die schwerfällige Bewegung des Stils, das Schablonenmässige der Darstellung, der verstandesmässige syllogistische Gang der Erörterung, — das sind lauter Charakterzüge, die der Scholastik überhaupt gemeinsam sind[2]. Aber auch der Umstand beruht vielmehr auf gemeinsamer als auf individueller Schwäche, dass Wiclif sich so ausserordentlich oft wiederholt, indem er nicht blos in verschiedenen Schriften auf dasselbe Thema zurückkommt, sondern auch im Fortgang eines und desselben Werkes mehr als einmal den gleichen Gedanken zur Sprache bringt. Theilt er doch diese den Leser ermüdende Gewohnheit mit vielen Scholastikern[3].

calibus, philosophicis ac theologicis ac moralibus et speculativis inter omnes nostrae universitatis (ut credimus) scripserat sine pari. WILKINS, *Conc. Magnae Britanniae* III, 302. Vgl. Band II. des gegenwärtigen Werkes, S. 69 ff.

1) Wir können nicht beistimmen, wenn VAUGHAN bei aller Achtung vor Wiclif meint, »seine scholastischen Abhandlungen besitzen heutzutage nur einen sehr beschränkten Werth selbst für den Geschichtsforscher«, *Life and Opinions* I, 319.

2) Vgl. Friedrich NITZSCH, Das System des Boëthius, Berlin 1860. 116 folg.

3) Um nur einen statt mehrerer zu nennen, so ist Raymund Lull einer von denen, welche, wie PRANTL, Geschichte der Logik im Abendlande III, 156, sich ausdrückt, »in steter Wiederholung das nämliche Thema dutzendmal bearbeiteten.«

Wer dies alles im Auge behält, wird sich wohl hüten vor allzu scharfem Richten und Absprechen über Mängel und Schwächen, welche Wiclif mit seinem Zeitalter gemein hat.

Auf der andern Seite verdient gerade seine scholastische Meisterschaft eine gerechtere Anerkennung, als sie derzeit zu finden pflegt. War doch die ganze Höhe unbestrittener Gelehrsamkeit und scholastischer Ueberlegenheit dazu erforderlich, um ihn nur einigermaassen gegen die hämischen Angriffe zu decken, die ihn als »Biblicisten« so wie als scharfen Kritiker einzelner Hauptstücke des römischen Lehrbegriffs bedrohten. Das war allerdings nur ein beschränkter und nebensächlicher Nutzen seiner scholastischen Virtuosität. Wohl aber ist die ausserordentliche Schärfe seiner Dialektik, die Geistesmacht seiner Kritik, und die geschlossene Einheit seiner stetigen Grundgedanken einer rückhaltloseren Anerkennung würdig, als wie sie ihm gewöhnlich gezollt wird.

Auch die Vielseitigkeit seines Geistes verdient Beachtung. Er hat ein Auge für die verschiedensten Dinge, ein lebhaftes Interesse für die mannigfaltigsten Fragen. Bei Gelegenheit einer Erörterung über die Leibeigenschaft kommt er auf die Gesetze der Optik zu sprechen[1]; ein andermal führt ihn der Gedanke des geistigen Schauens, auch wohl der Begriff der Gnadenwirkungen, auf die Gesetze des leiblichen Sehens[2]. Einmal erläutert er die sittliche Wirkung der Sünde, wodurch die Seele von der Gemeinschaft der Seligen losgetrennt wird, durch Hinweis auf die chemische Zersetzung, kraft welcher die verschiedenartigsten Grundstoffe eines zusammengesetzten Körpers von einander gelöst und örtlich geschieden werden[3]. Wie »die Liebe erkaltet« (Matth. 24, 12), das erklärt er in einer Predigt unter Bezugnahme auf physikalische Gesetze, auf die kältere Luft der Bergeshöhen[4]. Um die sittliche Wachsamkeit zu beschreiben, nimmt er Bezug auf die Erklärungen der Naturforscher (*naturales*) über die physiologische Genesis des

1) *De civili Dominio* I. c. 33. Wiener Handschrift 1341. fol. 78. Col. 1.

2) Festpredigten, Nr. LII. Handschrift 3928. fol. 106. Col. 3.

3) *De Ecclesia* c. 5. Handschrift 1294. fol. 142. Col. 3 und 4.

4) Festpredigten, Nr. XXX. Handschrift 3928. fol. 58. Col. 4 bis fol. 59. Col. 1.

Schlafs[1]. Geometrische und arithmetische Verhältnisse zieht er, um gewisse Begriffe zu erörtern, häufig herbei. Und auf Dinge welche in die Nationalökonomie einschlagen, kommt er ohnehin mit besonderer Vorliebe zu sprechen. Dass Wiclif bei der Bezugnahme auf Naturwissenschaften mitunter unklare und phantastische Vorstellungen zu erkennen gibt, wird ihm nicht mit Fug und Recht verdacht werden können; denn wer will dem Manne, der doch nicht Naturforscher vom Fache sein wollte, zumuthen, dass er seinem Zeitalter um vier oder fünf Jahrhunderte hätte voraus sein sollen? Wohl aber ist es bemerkenswerth, dass mathematische, physikalische, naturwissenschaftliche, sociale Gedanken seinem vielseitigen und reichen Geist in Fülle zuströmen.

Ferner ist ein charakteristischer Zug an Wiclif der kritische Geist, welcher ihn beseelt. Es lässt sich zwar nicht in Abrede ziehen, dass auch er gewisse Sagen und Legenden, die in den mittleren Jahrhunderten wie baare Münze cursirten, arglos wiederholt, z. B. dass der Apostel Johannes Waldeslaub in Gold, und Kiesel am Meeresgestade in Edelsteine verwandelt habe[2]. Auch in diesem Betracht zahlt Wiclif der Zeit seinen Tribut. Denn dem Mittelalter eignet ein gewisser mystisch-phantastischer, märchenhaft gestaltender Geist, kraft dessen die Dinge sich ihm in grotesken Figuren plastisch darstellen, ähnlich der Luftspiegelung, welche entfernte Gegenstände wie in unmittelbarer Nähe aber in verkehrter Lage vorzaubert. Dadurch bekommen geschichtliche Ereignisse und Verhältnisse eine romantische Färbung. Es fehlt an dem wahren geschichtlichen Sinn, am allermeisten aber an kritischer Gabe. Dieser mittelalterlichen Märchenwelt gehört insbesondere die Sage an von der Schenkung Constantin's[3]. Die Ausstattung des päpstlichen Stuhles mit Land und Leuten, der Grundbesitz des Klerus, die ganze Verweltlichung der Kirche, die er bekämpft, beruhen nach der Anschauung, welche Wiclif mit den Jahrhunderten vor ihm theilt, auf jener Verleihung, womit der

1) Festpredigten, Nr. XLIX. fol. 99. Col. 1; vgl. Vermischte Predigten, Nr. I. Handschrift 3928. fol. 194. Col. 1.

2) *De Ecclesia* c. 9. Handschrift 1294. fol. 155. Col. 1.

3) Vgl. die interessante Untersuchung DÖLLINGER's, Papst-Fabeln des Mittelalters. 2. Aufl. München 1863. 61 ff.

Kaiser die Kirche bedacht haben soll. Dessen ungeachtet lässt sich nicht verkennen, dass Wiclif doch eine merkwürdige Gabe der Kritik in sich birgt. Es will zwar nicht viel heissen, dass er, wenn die Auktorität eines Kirchenvaters, z. B. selbst eines Augustin, gegen ihn in's Feld geführt wird, sich nicht ohne weiteres als geschlagen ansieht, sondern vor allem recht gründlich ermittelt, ob denn wirklich Augustin's Meinung an der citirten Stelle oder sonst diejenige sei, welche gegen ihn selbst als entscheidend geltend gemacht wird[1]. Von erheblicherer Bedeutung ist aber der Umstand, dass Wiclif diese oder jene kirchliche Legende mit unverhohlenem Zweifel erwähnt, z. B. dass jenes Kind, welches der Erlöser einst Matth. 18. zu sich rief und in die Mitte seiner Jünger stellte, der heilige Martialis gewesen sei, welchen später Petrus nach Gallien abgesandt habe[2]. Das entscheidendste aber ist der Umstand, dass Wiclif den Bestand kirchlicher Lehren, Ordnungen und Uebungen, wie er zu seiner Zeit in anerkannter Wirksamkeit sich befand, nicht ohne weiteres gelten liess, sondern mit prüfendem Blick ansah und einer eindringenden Untersuchung unterwarf. So unleugbar Wiclif die Schwächen des scholastischen Typus an sich trägt, so besitzt er doch genug Unbefangenheit und kritische Ader, um einzusehen, wie viel leeres Stroh die gewöhnliche Scholastik zu dreschen pflege. Nicht selten äussert er sich wegwerfend über so manche Spitzfindigkeiten (*argutiae, fictitiae*), mit denen man sich zu thun mache, die Menge bodenloser Möglichkeiten, um die man sich den Kopf zerbreche. Er fordert nachdrücklich, dass man solcher völlig überflüssigen Geistesarbeit sich entschlage, und statt dessen sich mit gediegenen und nützlichen Wahrheiten (*veritates solidae et utiles*) beschäftige[3]. Lauter Gedanken, welche auf eine Emancipation vom Scholasticismus, auf eine Reform der Wissenschaft hinzielen.

1) *De Ecclesia*, c. 8. Handschrift 1294. fol. 151.

2) Festpredigten, Nr. XXVI. Handschrift 3928. fol. 50. Col. 3: *Iste autem parvulus somniatur fuisse Martialis — — —. Sed dimisso isto ipsis, qui credere illud volunt, tenendum est* etc. Vgl. XXIV Predigten, Nr. X. fol. 155. Col. 1. *De Ecclesia*, c. 22. Handschrift 1294. fol. 201. Col. 1—3.

3) Vgl. z. B. *Trialogus* III, c. 27. S. 225 folg.

Ferner, wie oft unterscheidet er zwischen dem Altüberlieferten und demjenigen, was erst neueren Datums sei, was die Männer der letzten Jahrhunderte, die *moderni*, aufgebracht hätten. Das Altchristliche aber ist ihm dasjenige, was der Urkirche, der *ecclesia primitiva* angehört. Und eben deshalb ist für ihn der endgültige Maasstab die Bibel, das »Gesetz Christi«, wie er es nennt. Aus diesem ächt protestantischen Geiste der Kritik, einer Prüfung an der Hand des Wortes Gottes, entsprang diese freimüthige und mannhafte Bekämpfung verschiedener Anmaassungen des Papstthums, gewisser Misbräuche der Hierarchie, mancher Stücke des römisch-katholischen Kultus, ja selbst einiger Sätze des römischen Lehrbegriffs, z. B. der Lehre von der Wandlung im Abendmahl. Zu solcher Kritik war nichts geringeres erforderlich als ein heiliger Eifer für die Wahrheit und die Ehre Gottes, sittliche Entschlossenheit und tapferer Mannesmuth. Kurz, der kritische Geist Wiclif's war nicht blos ein Ausfluss wissenschaftlicher Tüchtigkeit und Selbständigkeit, sondern auch eine Frucht sittlicher Gesinnung und christlichen Charakters.

Ueberhaupt liegt der Schwerpunkt der Persönlichkeit Wiclif's nicht in der Erkenntniss sondern in dem Willen und Charakter. Alles Denken, jede wissenschaftliche Leistung ist ihm, so viel ich sehe, niemals Selbstzweck, immer nur ein Weg zum Ziel gewesen, ein Mittel sittlichen Handelns und Wirkens. Daraus erklärt sich auch, abgesehen davon, dass Wiclif viele Mängel mit seiner Zeit gemein hat, so manche schwache Seite seiner schriftstellerischen Leistungen.

Es gibt ja überhaupt zweierlei Naturen, künstlerisch darstellende und praktisch wirkende. Die Einen suchen ihre Befriedigung in den Werken, die sie vollenden: der Maler in seinem Bilde, der Bildhauer in den plastischen Gestalten, die er zu Stande bringt, der Musiker in seinen Tonschöpfungen, so der Dichter in seiner Dichtung, auch der prosaische Schriftsteller in seinen Geisteswerken. Dass jeder Theil den gewünschten Eindruck mache, dass das Ganze einheitlich und in sich geschlossen sei, dass die Form dem Gehalt entsprechend, befriedigend, lieblich und schön, erhebend und anziehend sich darstelle, darauf geht alles Streben hin. Darum wird ein Entwurf nach dem andern gemacht und ver-

worfen, Versuch folgt auf Versuch, nimmer ruht der sinnende Geist, das prüfende Auge, die bessernde Hand, die glättende Feile, bis ein vollkommenes Kunstwerk dasteht, und ein Werk dem andern sich anreiht[1]. Zu diesen künstlerischen Naturen zählt Wiclif sicherlich nicht, wohl aber zu den Männern des praktischen Handelns und Wirkens. Nicht die Schönheit der Form, das Harmonische und Ausdrucksvolle derselben, überhaupt nicht das Werk selbst, als vollendete Leistung und Darstellung, schwebt solchen Persönlichkeiten vor, sondern im Handeln und Wirken selbst suchen sie ihre Befriedigung, in dem Dienste der Wahrheit, der Beförderung des Guten, der Arbeit für Menschenwohl und Gottes Ehre. Zu diesen gehörte Wiclif. Niemals war es ihm darum zu thun, seine Reden, Predigten, wissenschaftlichen Werke, Volksschriften u. s. w. künstlerisch zu gestalten, auszufeilen, zu einer gewissen Formvollendung zu bringen; sondern in der Gemeinschaft mit Anderen zu arbeiten, was er erkannt hatte mitzutheilen, dem Vaterlande zu nützen, Gottes Ehre, Christi Reich und der Seelen Heil zu fördern, das war ihm Bedürfniss; darin Gott zu dienen war seine Freude und Befriedigung. Wenn seine Rede nur verstanden wurde, wenn sein mündliches Wort zündete, sei's vom Katheder sei's auf der Kanzel, wenn sein geschriebenes Wort nur wirkte, sein Handeln von irgend einem Erfolg war, dann kümmerte es ihn wenig, dass die Darstellung unvollkommen, ja unschön, vielleicht ermüdend erschien; am Ende war er sich des letzteren nicht einmal klar bewusst.

Es ist wahr, die Wiederholungen, welche sich Wiclif als Schriftsteller erlaubt, gehen weit über das zulässige Maass hinaus. Und das ist noch nicht einmal alles. Seine Darstellung bewegt sich überhaupt sehr ungebunden. Eine straffe logische Disposition ist oft genug zu vermissen. Wie häufig erlaubt er sich Abschweifungen von dem Thema, das er gerade behandelt; schliesslich muss er sich selbst daran erinnern, dass er den Hauptgegenstand für eine Weile aus dem Auge verloren habe[2]. Das Satzgefüge ist äusserst lose, ein Umstand, der die treffende und

1) Vgl. SCHLEIERMACHER's sinnige Bemerkungen im zweiten der »Monologen«, 4. Ausg. Berlin 1829. S. 29 ff.

2) Wie oft nimmt er den Faden, den er hatte fallen lassen, wieder auf mit Worten wie: *Redeundo ergo ad propositum* und dergl

sichere Auffassung des Sinnes bedeutend erschwert. Und der Ausdruck hat selten etwas knapp Anschliessendes, Ueberlegtes und Gewähltes. Mit einem Worte, der Stil und die Darstellung ermangeln eben derjenigen Eigenschaften, die wir zur Klassicität rechnen, der maassvollen und harmonischen Form, der künstlerischen Weihe, der ästhetischen Vollendung.

Dafür aber gibt Wiclif immer sich selbst, wie er ist, seine ganze Persönlichkeit, ungeheuchelt, wahr und voll. Wiclif als Schriftsteller ist eben nicht mit der Form beschäftigt, nicht auf eine künstlerische Leistung bedacht[1]: vielmehr ist er als Prediger wie als Schriftsteller stets der ganze Mensch. Kaum jemand hat in seinen Schriften in höherem Grade seine Persönlichkeit ausgeprägt, und mehr sittlich gehandelt als Wiclif. Und worin besteht das Eigenthümliche seiner Persönlichkeit?

Wiclif ist nicht ein Gemüthsmensch, sondern ein Verstandesmensch. Luther war ein geniales Gemüth. Bittet er doch einmal selbst, man möge seine Worte, wenn sie auch spöttisch oder spitzig seien, aufnehmen »als aus einem Herzen gesprochen, das sich hat müssen mit grossem Wehe brechen[2]«. So hätte Wiclif nie von sich gesprochen. Er ist ein Mann von überwiegendem Verstand, von einem reinen, klaren, scharfen, durchdringenden Verstand. Es ist als spürte man in Wiclif das scharfe, frische, kühle Wehen der Morgenluft vor dem Sonnenaufgang, während wir in Luther etwas von der wohlthuenden Wärme der Morgensonne selbst empfinden. Es war nur einer überwiegenden Verstandesnatur möglich, auf das Demonstriren der christlichen Glaubenswahrheiten so grosse Stücke zu halten, wie Wiclif thut. Schätzt er doch selbst an den Kirchenvätern die philosophische Beweisführung für christliche Glaubenslehren besonders hoch. Offenbar ist es nicht blos Ergebniss der Erziehung und Schule,

1) Hält er doch auch als Prediger nichts auf blühende schöne Rede, sondern gibt in der Theorie und in der eigenen Uebung einer schlichten, aber angemessenen und treffenden Ausdrucksweise entschieden den Vorzug, s. oben II. Kap. 5. S. 403. 406 folg.

2) Vom Bapstthum zu Rom (1520), Vorrede, Jenaer Ausgabe 1690. I, 264.

und des Tons seiner ganzen Zeit, welche immer noch die Zeit der Scholastik war, sondern zu einem nicht geringen Maasse Ausfluss seiner eigenen Individualität, dass er so gern auf dem Pfade der Spekulation, ja der dialektischen Demonstration einhergeht.

Mit dem entschieden ausgesprochenen Verstandeselement ist aber bei Wiclif harmonisch vereinigt ein mächtiger Wille, ein entschlossener, eben so thatkräftiger als widerstandsfähiger, fester und zäher, mannhafter ja heldenmüthiger Wille. Es ist nicht möglich, die Schriften Wiclif's mit unbefangenem und empfänglichem Geiste zu lesen, ohne dass man berührt und ergriffen wird von dem strammen mannhaften Charakter, der allenthalben sich ungesucht kund giebt. Das Charaktervolle der Gesinnung und Sprache macht unwillkührlich einen überwältigenden und fesselnden Eindruck. Wiclif legt seine Ueberzeugungen allerdings in einer lehrhaften Weise dar, mit dialektischer Beleuchtung und scholastischer Beweisführung. Dessen ungeachtet spürt man ihm an, dass es keineswegs ein einseitiges Verstandesinteresse ist, was ihn bewegt. Seine Ueberzeugung hat unverkennbar eine sittliche Quelle. Er selbst bekennt offen, die Ueberzeugung von der Wahrheit komme viel mehr auf sittlichem, als auf verstandesmässigem und wissenschaftlichem Wege zu Stande [1]. Sicherlich hat er für seine eigene Person mehr auf sittlichem als auf blos erkenntnissmässigem Wege seine Ueberzeugungen errungen. Daher haben seine Aussprachen sowohl den Stempel eines seiner Sache gewissen Denkens als den eines entschiedenen Charakters. Man spürt das sittliche Pathos, den heiligen Ernst, der aus dem Gewissen und der tiefsten Seele hervorquillt; daher die concentrirte sittliche Kraft, welche er in die Wagschale legt. Sei's dass er sich gegen die Anschuldigung kleinlicher Nebenabsichten und niedriger Gesinnung vertheidigen muss [2], sei's dass er denjenigen in's Gewissen redet, welche ihr

1) *De Dominio divino* I, c. 11. Handschrift 1294. fol. 225. Col. 2: *Credo, quod sancta conversatio, miraculorum operatio, et constans ac humilis injuriarum perpessio foret argumentum efficacius infideli, quam disputationes scolasticae, quibus insistimus* etc.

2) Die gewaltigste Rede dieser Art, die ich kenne, ist eine Stelle in dem Buche *De Veritate sacrae scripturae*, c. 12. Wiener Handschrift 1294,

Studium auf menschliche Ueberlieferungen verwenden anstatt auf Gottes Wort[1], sei's dass er gelegenheitlich sittliche Warnungen an Jünglinge richtet[2]: — immer tritt er mit vollem sittlichem Ernste, mit ergreifender Stärke, mit markiger Kraft auf. Aus der tiefsten Betheiligung des ganzen Gemüthes entspringt auch die Wärme des Gefühls, womit Wiclif theils dasjenige abstösst, was er bekämpft, theils einer Errungenschaft sich freut, welche er gewonnen hat. Nicht selten bezeugt er sittliche Entrüstung und förmlichen Abscheu mitten im Zusammenhang einer lehrhaften Erörterung, wo man auf einen solchen Ausbruch flammenden Gefühls gar nicht gefasst ist[3]. Ein andermal bricht mitten in einer disputatorischen Verhandlung mit den Gegnern freudiger Dank und Preis Gottes hervor dafür, dass er von der Sophistik seiner Gegner frei geworden sei[4]. Der Contrast zwischen verstandesmässiger scholastischer Gedankenentwicklung und solchen oft urplötzlich kommenden Gefühlsergüssen hat etwas überraschendes und ergreifendes. Indessen ist die Thatsache einer lange unter der Oberfläche verborgenen, nur je und je hervorzüngelnden Gluth der Begeisterung und Gemüthsbewegung dazu angethan, sogar manchen schriftstellerischen Fehler psychologisch zu erklären und zu entschuldigen. Denn woher kommen seine häufigen Ab-

fol. 34. Col. 4, wo er davon spricht, dass man ihm Nebenabsichten und eine unwürdige Denkungsart unterschiebe, und diese Verdächtigung mit hohem Ernst und mit wahrer Gottesfurcht zurückweist.

1) In derselben Schrift *De Veritate s. scripturae* c. 20. fol. 65. Col. 2. Hier dringt er mit einer Gewissensfrage um die andere, und so, dass man ihm die Vollmacht eines theologischen Censors, eine prophetische Geistesmacht anfühlt, auf diejenigen ein, welche lieber Menschensatzungen als die Bibel studiren.

2) *Trialogus* III, c. 22. S. 206 folg. meiner Ausgabe, wo er die Sünde der Onanie mit ergreifendem Ernste bespricht.

3) z. B. *De Veritate s. scripturae* c. 12. Handschrift 1294. fol. 34. Col. 3 und 4: *Illam novitatem detestor* etc. *De Ecclesia* c. 8, in derselben Handschrift, fol. 151. Col. 1 und 2: *Deum contestor et numina, quod inter omnes doctrinas et consilia, quae audivi, non occurrit mihi aliquod difficilius aut detestabilius. — — — Ego quidem horrerem introducere scolam istam tanquam doctor mendacii* etc.

4) *De Veritate s. scripturae* c. 32: *Benedictus sit Deus, qui nos liberavit ab istis argutiis!*

schweifungen? und **wohin** gehen sie? In sehr häufigen Fällen ergeht sich **Wiclif** gerade in ein Gebiet, wo eben sein Herz und die innerste Gesinnung der Seele ihn hinzieht. Die erhebendsten Ergüsse eines sittlichen Pathos, die köstlichsten Aussprachen einer gesunden Frömmigkeit habe ich oft gerade in solchen Episoden angetroffen. Folgt man ihm willig, so hat man das in der That nicht zu bereuen: mit steigender Verehrung und Liebe geht man an seiner Hand weiter; und schliesslich wird man nicht nur geneigt, ihm eine Abschweifung zu **verzeihen**, sondern man drückt ihm im Geiste die Hand, in gehobener Stimmung und mit dankendem Herzen. Was als literarischer Fehler erschien, das erweist sich bei unbefangener und eingehender Auffassung als ein sittlicher Vorzug.

Die innere Bewegung und Wärme des Mannes offenbart sich je und je darin, dass er einen Gegner, mit dem er schriftstellerisch zu thun hat, persönlich apostrophirt[1], so wie in dem Umstand, dass er sehr häufig von sich selbst ganz persönlich spricht. Und zwar tritt er stets mit vollständiger Geradheit und rückhaltsloser Ehrlichkeit auf: verhehlt keineswegs innere Wandlungen, die er etwa durchgemacht; bekennt offen, wenn er vordem einem Irrthum gehuldigt hatte; erklärt, wohin sein Streben gehe, und erbittet sich im Gebet Gottesfurcht und Ausdauer[2]. Insbesondere als **Prediger** hat **Wiclif** stets vollständige Ehrlichkeit bethätigt, und auf jeder Stufe seine innere Entwicklung aufrichtig, ohne jeden Rückhalt abgespiegelt. Er hat jederzeit das Höchste und Beste, was er in seiner Ueberzeugung erfasst hatte, auf der Kanzel treulich mitgetheilt. Von dieser vollendeten Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit kommt es denn auch her, dass seine Predigten zugleich einen Maasstab abgeben für den Stand seiner jeweiligen Erkenntniss und Denkweise.

Die Persönlichkeit **Wiclif's** schliesst neben dem vorwiegen-

1) z. B. *De Ecclesia* c. 3. Handschrift 1294. fol. 135. Col. 2.

2) Bezeichnend ist das Bekenntniss, *De Veritate s. scripturae* c. 32. Handschrift 1294. fol. 117. Col. 1, dass er sich eben so sehr vor Anmaassung hüte bei Behandlung zweifelhafter Fragen, als vor Kleinmuth und heuchlerischer Zaghaftigkeit in Vertretung der Schriftwahrheit; unter Leitung des heil. Geistes wolle er diese muthvoll (*animose*) behaupten.

den Verstande, und dem entschiedenen Willen, woraus das sittliche Pathos entspringt, auch eine reiche Ader von Witz und Humor in sich. Diesen lässt er öfters auf eine ergötzliche Weise heiter und neckisch spielen. So wenn er bemerkt, es sei nicht ein Rechtsprechen, sondern ein Rechtsbrechen, dass man einem Beichtenden Geld abnehme, als ob dadurch die Busse sich bethätigen könnte [1]; oder wenn er einmal, bei Erörterungen über Besitz und Eigenthum, auf Grund einer Legende erwähnt, dass gegen den Apostel Paulus auf seiner Collecten-Reise nach Jerusalem Räuber sich in einen Hinterhalt gelegt hätten; sonst aber sei der Apostel sicher und gefahrlos einhergegangen, weil

cantabat vacuus coram latrone viator [2].

Er liebt es, selbst im Laufe ernster Verhandlungen und Streitschriften, mitunter einen heiteren Ton anzuschlagen. Einmal sagt er: »Das Glück will mir nicht so wohl, dass ich im Stande wäre, in Sachen des Grundbesitzes der Geistlichkeit irgend einen Beweis zu führen, welcher in den Augen des Doctors (eines gelehrten Gegners, mit dem Wiclif eben verhandelt) ein Gewicht hätte. Auf jeden Beweis, den ich versuchte, erwidert er insgemein, derselbe sei mangelhaft sowohl in der Sache als in der Form. Aber wahrhaftig, das heisst nicht den Knoten lösen, denn so könnte eine Elster alle und jede Beweise widerlegen. Ich warf die Frage auf, ob der König von England der ihm untergebenen Geistlichkeit, wenn sie sich vergeht, die Temporalien wegzunehmen befugt sei. Da lässt er denn blöder Weise die Form dieses Schlusses ungelöst und dreht die Sache um, wie jene Frau, welche auf die Frage: »Wie weit ist's noch nach Lincoln?« die Antwort gab: »Ein Säckchen voll Pflaumen!« So sagt er: »Der König kann der ihm untergebenen Geistlichkeit, wenn sie sich vergeht, etwelche Temporalien nicht schlechtweg nehmen, d. h. ihr nicht mit Vollmacht ihr Eigenthum nehmen [3].«

1) *Liber Mandatorum* oder *Decalogus*, c. 26. Handschrift 1339. fol. 206. Col. 1: *Revera non jurisdictio sed falsa jurisfictio istud cogit* etc.

2) *De civili Dominio* I, c. 20. Handschrift 1341. fol. 45. Col. 2.

3) *De Ecclesia*, c. 21. Handschrift 1294, fol. 196. Col. 2.

Wenn gewisse Theologen seiner Zeit in ihrer scholastischen Sophistik fast ihren gnädigen Scherz mit der Bibel trieben, sofern sie behaupteten, die Schrift sei in vielen Stücken unmöglich und lästerlich — nach dem Buchstaben oder nach dem fleischlichen Wortsinn, und dann doch wieder die tiefste Hochachtung vor der Schrift zur Schau trugen, durch eine andere Auslegung deren Würde wieder zu retten vorgaben, so meint Wiclif, diese kommen im Schafskleid, aber sie beissen mit Fuchszähnen und stecken überdies einen Otternschwanz heraus; das sei ganz so, wie es der Fuchs macht, wenn er mit den Hühnern Frieden schliesst und in ihren Stall kommt: er fängt sofort Händel an und beisst zu. Und wenn sie sagen, die Schrift dürfe nicht jenen erdichteten Sinn haben, sondern nur den rechtgläubigen Sinn, welchen sie darlegen, so fragt Wiclif: Ist es nicht in der That nichtswürdig, einen Menschen anzuschuldigen, wenn man auch sofort gesteht, man habe über ihn gelogen? oder einem den Kopf zu zerschmettern, wenn man ihm auch hinterdrein Heilmittel giebt[1]?

Allerdings geht hier der Witz und Humor unmerklich in Spott und Sarkasmus über, weshalb seine Gegner ihm einen Vorwurf daraus machten, dass er sich der Satire als Streitwaffe bediene. Wenigstens finde ich, dass Wiclif angesichts eines Gegners sich darüber vertheidigt, dass er sich ihm gegenüber Ironie erlaubt habe. Wenn »der im Himmel wohnet, ihrer lachet« (Ps. 2, 4), so dürfen doch auch alle, die auf Gottes Seite stehen, mit Spott, mit Vorwürfen oder Beweisen, je nachdem Gott die Gabe dazu verleiht, jene Schule zu Schanden machen. Habe doch auch Elias über die Baalspriester herben Spott und Hohn ausgeschüttet (1. Kön. 18, 27 fg.); und Christus selbst mache den Schriftgelehrten und Pharisäern starke Vorwürfe mit rauhen und spöttischen Worten (Matth. 23). Wenn jemand aus Liebe des Nächsten, um eine Beleidigung Gottes abzuwehren und Irrthümer von der Kirche ferne zu halten, in Worte des Vorwurfs und des Spottes ausbricht, aber ohne Rachsucht und Ehrgeiz, so thut er ein lobenswerthes Werk[2].

1) *De Veritate s. scripturae* c. 12. Handschrift 1294. fol. 31. Col. 3.

2) a. a. O. c. 22. Handschrift 1294. fol. 199. Col. 4—fol. 200. Col. 1.

Ein Stichblatt seines Spottes sind insonderheit die Mönche. So kommt er einmal auf die Gebete der Mönche zu sprechen, und bemerkt, ein Hauptbeweggrund zu Stiftungen für Klöster sei der Wahn, dass das Gebet eines Klosterbewohners mehr Werth habe als alle zeitlichen Güter; und doch habe es gar nicht den Anschein, wie wenn das Gebet jener Klosterleute so gar kräftig wäre, »es sei denn, dass Gott dieselben wegen ihrer rothen Backen und ihrer fetten Lippen lieber als andere Menschen erhörte[1])«. Und ähnliche, noch mehr ausgeführte Zerrbilder von Mönchen zeichnet Wiclif da und dort. Von den Bettelmönchen sagt er sogar in einer Predigt: »Sie machen es wie die Schildkröten, welche schnell, eine hinter der andern, das ganze Land durchwandeln; sie stehen auch im Bunde mit hohen Herren und Frauen, denn sie dringen zu jeder Stunde in die geheimsten Kammern ein, wie Schoosshündchen vornehmer Frauen[2]).« Ein Wort, welches den herben Humor des Mannes zu erkennen gibt, hat der gelehrte Carmeliter Thomas Netter von Walden aufbewahrt; er erzählt, Wiclif habe von den Bettelorden gesagt, wenn man nach Aussprüchen Christi suche zur Begründung dieser Orden, so finde man keinen anderen als das Wort: »Ich kenne euch nicht!« (Matth. 25, 12.) Von der derben realistischen, volksmässigen Sprache, die Wiclif führt, kennt man schon aus dem *Trialogus* manche Proben, z. B. wenn er von den Bettelmönchen und ihren Brüderschaftsbriefen sagt: »Sie verkaufen die Katze im Sack«[3]). Selbst in Predigten scheut er sich nicht solch' starke Ausdrücke zu gebrauchen; bezeichnet er doch gewisse Beweisgründe, welche von Bettelmönchen für das angeblich hohe, selbst vorchristliche Alter ihres Ordens geltend gemacht wurden (die Carmeliter wollten von Elias auf dem Karmel gestiftet sein), geradezu als ärger denn »Affensophistik«[4]).

1) *Dialogus* oder *Speculum ecclesiae militantis* c. 23. Handschrift 1387. fol. 155. Col. 2.

2) XXIV Predigten, Nr. IV. Handschrift 3928. fol. 138. Col. 3.

3) *Trialogus* III, c. 30. S. 352 meiner Ausgabe: *Videtur utique, quod fratres seminant deceptionem frivolam utrobique, et faciunt in facto magis fraudulentam commutationem, quam si venderent catum in sacco.*

4) Festpredigten, Nr. VIII. Handschrift 3928. fol. 5. Col. 2: *Pejori quam simiali argutia arguunt quidam fratres* etc.

Ungeachtet die Persönlichkeit Wiclif's so markirt hervortritt, ist es doch keineswegs an dem, dass er eben sich selbst wollte zur Geltung bringen. Im Gegentheil, er will einen viel Höheren denn sich selbst, den Herrn Christum, in den Vordergrund stellen. Ihm will er, wie einst Johannes der Täufer, den Weg bereiten; Gottes Ehre und Christi Sache will er fördern. Angesichts des Vorwurfs, den einer von seinen Gegnern erhoben hatte, als ob er nur aus Ehrgeiz oder feindseliger Gesinnung ungewohnte Ansichten aufstellte, betheuert er an einer bereits erwähnten Stelle: »Gott sei mein Zeuge, ich habe vor allem Gottes Ehre im Auge und den Nutzen der Kirche, der aus Verehrung der heil. Schrift und Befolgung des Gesetzes Christi erwächst[1])!« Er ist sich in aller Demuth und in freudiger Zuversicht bewusst, dass es Gottes Sache, Christi Kreuz und Evangelium sei, wofür er kämpfe und arbeite[2]). Und eben weil es ihm nicht um die eigene kleine Ehre, sondern um Gottes Ehre zu thun ist, nimmt er auch keinen Anstand, Bekenntnisse abzulegen, von welchen ihn sonst das Ehrgefühl zurückgehalten haben würde, z. B.: »Ich bekenne, dass ich aus eitlem Ehrgeiz, sowohl im Beweisführen als im Antworten, oft von der Schriftlehre abgewichen bin, indem ich nach dem Anschein des Ruhmes unter dem Volk und zugleich nach Blosstellung anmaasslicher Sophisten trachtete[3]).« Dieses Bewusstsein, dass er in der That nicht für sich sondern für Gottes Ehre und Christi Sache kämpfe, war auch die Quelle des freudigen Muthes, und der zuversichtlichen Hoffnung auf schliesslichen Sieg, die ihn erfüllt, selbst bei der Aussicht auf drohende Verfolgung und vorerst vielleicht bevorstehendes Unterliegen seiner eigenen Person und seiner Kampfgenossen. Er selbst ist gewachsen mit seinen heiligen Zwecken; seine Person wurde gehoben durch die Sache, der er diente. Und die Sache, die er im Auge hat, ist niemals die Wahrheit als blosse Erkenntniss, sondern die Wahrheit

1) Vgl. oben S. 732. *De Veritate s. scripturae* c. 12. Handschrift 1294. fol. 34. Col. 4: *Testis sit mihi Deus, ego principaliter intendo honorem Dei et utilitatem ecclesiae* etc.

2) Vgl. oben II. Kap. 7. S. 601.

3) *De Veritate s. scripturae* c. 2. Handschrift 1294. fol. 3. Col. 1. vgl. c. 5. fol. 11. Col. 4. S. oben Kap. 7. I. S. 456. Anm. 3.

zur Gottseligkeit. Er hat immer und überall den sittlichen Kern, »die Früchte« im Auge; nicht das Laub, sondern die Frucht ist's, woran ihm alles liegt[1]. Aus glühendem Eifer für Gottes Sache und aufrichtiger Liebe zu den Seelen, aus ungeheuchelter Gottesfurcht und redlicher Gewissenhaftigkeit entsprang sein ernstes herzliches Verlangen nach Besserung der Kirche Christi, seine thatkräftige und unermüdete Arbeit für Zurückführung der Kirche zu ihrer ursprünglichen Reinheit und Freiheit, wie sie im Urchristenthum geblüht hatte.

Was ist der Charakter der Reformbestrebungen Wiclif's? Derselbe lässt sich nicht einfach und kurz bezeichnen. Und zwar darum nicht, weil seine Reformgedanken verschiedene Wandlungen und Entwickelungen durchgemacht haben, genau dieselben Entwickelungen wie seine ganze Persönlichkeit. Zwar ist Wiclif von da an, wo er als reifer Mann öffentlich auftritt und die Aufmerksamkeit auf sich zieht, bis an sein Ende von reformatorischem Geiste beseelt gewesen. Dass die Kirche, wie sie war, an Misständen leide, dass sie einer Besserung und Erneuerung unumgänglich bedürfe, das war und blieb seine Ueberzeugung. Und zu diesem Behufe hat er auch stets gethan was er konnte. Aber welches die schlimmsten Misstände seien, und wie ihnen abzuhelfen sei, darüber hat er später anders gedacht als früher. In früheren Jahren trug seine Reformgesinnung eine völlig kirchlich-politische Farbe; in den letzten sechs Jahren, seit 1378, traten die politischen Gesichtspunkte mehr zurück und die religiösen Motive rückten in den Vordergrund. In den ersten zwölf Jahren seiner öffentlichen Thätigkeit erschienen ihm die Uebergriffe des Papstthums in die Souveränitätsrechte der englischen Krone, die finanzielle Ausbeutung des Landes zu Gunsten der Kurie in Avignon, überhaupt die Verweltlichung der Geistlichkeit mit Inbegriff der Klöster und Stifter, Simonie und sittlicher Verfall, als die schlimmsten Schäden der Kirche. Lauter kirchlich-politische Dinge; demgemäss waren auch die Mittel und Wege zur Abhülfe,

1) Vgl. *De Ecclesia* c. 21. Handschrift 1294. fol. 199. Col. 2: *Ista irregularitas, qua magis attendimus ad folia quam ad fructus, creditur facere in oculis Dei sacramenta nostra vilescere.*

die er empfahl und zum Theil selbst ergriff, vorzugsweise kirchlich-politischer Art: Gesetzgebung und Verwaltungsmaassregeln des Staates, Krone und Parlament, König und Lords sollten dem Uebel steuern, während er selbst nebenbei durch wissenschaftliche Beleuchtung auf dem Wege der Belehrung, Ueberzeugung und Vermahnung die Misstände zu beseitigen bemüht war.

Es lag Wahrheit darin. Und doch war auf diesem Wege nicht zum Ziele zu gelangen, denn das Unkraut war nicht bei der Wurzel gefasst; man gerieth hiemit, bei der besten Meinung, doch auf Irrwege. Von diesem Stadium, aber nur von diesem ist es wahr, was Luther sagt, dass Wiclif blos das Leben und nicht die Lehre angegriffen habe [1].

Aber im letzten Stadium ist er unstreitig weiter gegangen und hat tiefer gegraben. Nun hat er auch die Lehre geprüft, und die herrschende Lehre in mehr als einem Stücke nachdrücklich angegriffen. Das erste war, dass er den Grundsatz mit vollständiger Klarheit aufstellte und auf's entschiedenste geltend machte: Die heilige Schrift allein ist unbedingt wahr und schlechthin maassgebend. Jahrhunderte lang hatte niemand diese entscheidende Grundwahrheit, die im XVI. Jahrhundert ein Prinzip der Reformation geworden ist, so klar erkannt, und mit solchem Nachdruck begründet und vertheidigt, als Wiclif. Und nicht blos lehrhaft und literarisch hat er dieses (wir dürfen wohl sagen) protestantische Prinzip geltend gemacht, sondern er hat dasselbe durch das Institut biblischer Reisepredigt, durch Uebersetzung der Bibel in's Englische, so wie durch Schriftauslegungen und Volksschriften wirklich auch in's Leben übergeführt und praktisch verwerthet. Wiclif ist jedoch nicht bei dem Fundament stehen geblieben. Er hat mit der Bibel als dem Prüfstein in der Hand auch einige Hauptstücke der zu seiner Zeit geltenden Glaubenslehre untersucht, als unhaltbar erkannt, und von da an mit all' dem feurigen Eifer, dessen er fähig war, bekämpft. Vorzüglich das Lehrstück von den Sakramenten, namentlich (seit dem Jahre 1381) die römisch-scholastische Abendmahlslehre, insbesondere den Satz von der Wandlung oder Transsubstantiation. Das war ein bedeuten-

1) LUTHER's Tischreden, herausgeg. von Förstemann, II, 414 folg.

des Stück reformatorischer Kritik. Es war aber weder das einzige noch das gewichtigste, sondern nur das am stärksten in die Augen fallende. Gewichtiger noch ist die Lehre Wiclif's von Christo und von der Kirche. Dass Christus allein unser Mittler, Heiland und Führer ist, er allein das wirkliche und regierende Haupt seiner Kirche, das ist, kann man sagen, das materiale Prinzip der Theologie Wiclif's, wie die alleinige Auktorität der heil. Schrift sein formales Prinzip genannt werden kann. Und sein Grundsatz: »Christus der einige Mittler«, ist wahrhaft evangelisch, ächt reformatorisch. Er ist innerlich nahe verwandt mit der evangelischen Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, deren Aufstellung freilich ein ganz bedeutender Fortschritt über Wiclif hinaus, eine namhafte Vertiefung und ein glücklicher Griff kraft göttlicher Führung und Erleuchtung gewesen ist. Dessen ungeachtet bleibt es doch ein weissagender Gedanke Wiclif's von reformatorischer Tragweite, dass er als Führer der »Partei Christi« den Grundsatz aufstellt: Christus allein unser Mittler und Heiland! Damit harmonirt sein Begriff von der Kirche als der Gesammtheit der Erwählten, ja derselbe steht im tiefsten Zusammenhange mit Wiclif's Grundanschauung von Christo. Denn jener Augustinische Kirchenbegriff bildet bei Wiclif den bewussten Gegensatz zu dem klerikalen, hierarchischen und papistischen Begriff der Kirche; er beruht aber gerade auf dem Grundsatze, dass die wahre Kirche Christi Leib ist. Beweis genug, dass Wiclif an der Kirche seines Zeitalters nicht das Leben allein, sondern auch die Lehre geprüft und angefochten hat.

Schauen wir von Wiclif aus rückwärts, um ihn mit den Männern vor ihm zu vergleichen und einen Maasstab für seine eigene Bedeutung zu erlangen, so tritt uns zunächst die Thatsache vor die Seele, dass Wiclif diejenige Reformbewegung der vorangegangenen Jahrhunderte in seiner Person concentrirt darstellt, welche die Entartung der Kirche zumeist von ihrer Verweltlichung durch Besitz, Ehre und Macht ableitet, und die Kirche durch Zurückführung zur apostolischen Armuth bessern und erneuern will. Was nach Gregor's VII. Zeit ein Arnold von Brescia und die Genossenschaft der Waldenser, was Franz von Assisi und der Bettel-

orden der Minoriten erstrebte, was der heil. Bernhard von Clairvaux ersehnte, die Rückkehr der Kirche Christi zu apostolischem Wandel, das erfüllte Wiclif's Seele, zumal in der ersten Zeit seines öffentlichen Wirkens. Ferner, seit dem Conflikt zwischen Bonifacius VIII. und Philipp dem Schönen dämmert, dem hierarchischen Ideal gegenüber, die moderne Staatsidee auf, sie findet in Marsiglio von Padua, Johann von Jandun und Wilhelm Ockam, ihre beredten Wortführer und Vertreter, beim englischen Volk um die Mitte des XIV. Jahrhunderts lebhaften Anklang. Diese Idee nimmt Wiclif nicht nur auf, sondern verwerthet sie auch für die Aufgabe einer Kirchenreform. Während die Richtung Wiclif's in dem ersten Jahrzehent seines öffentlichen Wirkens eine kirchlich-politische gewesen war, nahm er in den späteren Jahren eine mehr kirchlich-theologische Richtung. Indem er aber hiebei für die allein maassgebende Auktorität der heil. Schrift prinzipiell begründend und vertheidigend, so wie für *Bibellesen* und biblische Erkenntniss im Volke praktisch arbeitet, tritt er gewissermaassen in die Fusstapfen der Waldenser, obwohl er diese kaum zu kennen scheint; nur dass er die Auktorität der Bibel klarer, schärfer und nachdrücklicher geltend macht, als diese oder irgend jemand sonst vor ihm selbst.

In der Gesammtgeschichte der Kirche Christi macht Wiclif vorzüglich insofern Epoche, als er die erste reformatorische Persönlichkeit ist. Vor ihm tauchen zwar viele Gedanken und rege Bestrebungen für Reform der Kirche da und dort auf, die wohl auch zu Geisteskämpfen und Reibungen führen, zu ganzen Genossenschaften sich sammeln. Allein Wiclif ist die erste bedeutende Persönlichkeit, die sich mit ihrem Sinnen und Trachten, mit der ganzen Gedankenkraft eines überlegenen Geistes, mit der vollen Willensmacht und Opferfreudigkeit eines Mannes in Christo dem Werke der Kirchenreform widmet. Er hat sein Leben lang daran gearbeitet, aus ernstem Gewissensdrang und in dem zuversichtlichen Vertrauen, dass die »Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn« (I. Kor. 15, 58). Er hat es sich nicht verhehlt, dass das Bemühen »evangelischer Männer« vorderhand eher werde bekämpft, verfolgt und zurückgedrängt werden. Dessen ungeachtet getröstet er sich dessen, dass es schliesslich doch zu einer Erneue-

rung der Kirche nach apostolischem Vorbild kommen werde. Erst von Wiclif an sind dann auch andere reformatorische Persönlichkeiten, z. B. Hus, Savonarola und andere auf den Plan getreten.

In wie weit Wiclif's Gedanken zunächst richtig aufgefasst, treu bewahrt und praktisch verwerthet worden sind, bis endlich das Wahre und Probehaltige darin, vertieft und verstärkt, in der Reformation des XVI. Jahrhunderts zur Geltung gelangte, das wird die Geschichte der folgenden Generationen zeigen.

Bayerische Staatsbibliothek München

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

W. Parsch
Peiting / Obb.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lechler, Gotthard Victor,

Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation

Bd.: 1

Leipzig 1873

Biogr. 1243 fa-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11157728-7